This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BL
1201
D35

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

GIFT OF
HORACE W. CARPENTIER

116

# Ind

Zweigni

(116)

# Der Idealismus

der

# Indischen Religionsphilosophie

im Zeitalter der Opfermystik.

Von

Joseph Dahlmann S. J.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1901.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

July 1, 1935
HARVARD UNIVERSITY
SANSKRIT DEPT. LIBRARY
From the library of
James Haughton Woods.

CARPENTIER

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

BL 1201
J35

# Vorwort.

Im Geistesleben des indischen Volkes nimmt der Idealismus seiner Religionsphilosophie die erste Stelle ein. So befremdend dieser Idealismus in dem grotesken Bilde seiner Schöpfungstheorie und Seelenlehre auf den ersten Blick wirken mag, so hat er doch in seinem Entwicklungsprozeß eine solche Fülle spekulativer Kräfte entfesselt, daß der Verfasser der „Geschichte des Idealismus" mit Recht schreiben durfte, „Tiefsinn und Konsequenz lassen sich dieser Weltanschauung, Schärfe und Kühnheit des Denkens ihren Vertretern nicht absprechen"[1]. Auf den Religionsforscher und Kulturhistoriker aber übt die Geschichte des indischen Idealismus einen besondern Reiz dadurch aus, daß sich ihm in den religiösen und ethischen Idealen, die sie vorführt, der Schlüssel bietet zu dem so reich und eigenartig entwickelten Kulturbilde des indischen Altertums.

Im Mittelpunkte des Idealismus steht der Einheitsgedanke, die Idee des Einen und Absoluten. Und so hat sich denn vorliegende Untersuchung die Aufgabe gestellt, die Entwicklung des Einheitsgedankens im Zusammenhang mit jenen spekulativen Grundbegriffen darzulegen, auf denen das ganze Gebäude des älteren und jüngeren Idealismus ruht. Das ältere Stadium des Idealismus erscheint in den Denkmälern der Opfermystik. Es ist unstreitig die wichtigste und unter mehrfachem Gesichtspunkt interessanteste Epoche im Entwicklungsprozesse der Begriffe von Gott und Welt, Seele und Körper. So glanzvoll die nachfolgende Epoche in den klassischen Schulen und Systemen sich entwickeln mag, die Wurzeln der Entwicklung liegen im Boden jenes älteren Idealismus, der unter dem belebenden Hauche der Opfersymbolik den Einheitsgedanken in kosmologischer und psychologischer, in theologischer

[1] Otto Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. I: Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus (1894) S. 165.



M808624

und eschatologischer Richtung bereits durchgebildet hatte, bevor die klassische Epoche in der methodischen Bearbeitung ihre höchsten Erfolge errang. Diesem älteren und grundlegenden Stadium gilt zunächst unsere Aufmerksamkeit. Einer späteren Abhandlung bleibt der Idealismus der indischen Religionsphilosophie in den klassischen Schulen und Systemen und in seinem Kampfe mit dem Materialismus vorbehalten.

Das Ende des Jahrhunderts sah zwei Werke vollendet, die mehr denn alle andern bisherigen Arbeiten auf dem Gebiete der indischen Religionsphilosophie geeignet scheinen, der Erforschung des philosophischen Lebens der Inder einen neuen Schwung zu geben und die so fremdartige spekulative Welt auch weiten Kreisen zugänglich zu machen. Ich meine die Übersetzung des Çatapatha-Brâhmana[1] und der Upanishads[2]. In ersterem Werke ist das gigantische Denkmal der Opfermystik, in letzterem die bedeutsamste und umfassendste Urkunde des älteren Stadiums der Spekulation erschlossen worden.

Wie enge Opfermystik und philosophische Spekulation miteinander verflochten sind, soll die vorliegende Untersuchung beleuchten. An nicht wenigen Punkten verläßt sie die Bahn, auf der die Forschung zu den Anfängen der Spekulation vorzudringen suchte. Möge der Versuch, der hier unternommen wird, die Phasen des spekulativen Entwicklungsprozesses in einem neuen Bilde zu zeichnen, zur tieferen Ergründung jener geistigen Schöpfung beitragen, von der wir wohl sagen dürfen, daß sie eines der ältesten, wenn nicht das älteste uns erhaltene Denkmal des spekulativen Genius der Menschheit ist.

Luxemburg, 2. Februar 1901.

**Joseph Dahlmann S. J.**

---

[1] The Sacred Books of the East, vol. XII. XXVI. XLI. XLIII. XLIV: The Çatapatha-Brâhmana, translated by *Julius Eggeling*. Oxford 1882—1900.

[2] Paul Deussen, Sechzig Upanishads des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig 1897.

# Inhalt.


Seite

Vorwort . . . . . III—IV

Einleitung . . . . . 1—16

Erster Abschnitt.

**Das Zeitalter der Opfermystik.**

Erstes Kapitel. Opferlyrik und Opfersymbolik . . . . . 17—28

Zweites Kapitel. Opfersymbolik und Spekulation . . . . . 29—47

Zweiter Abschnitt.

**Das Brahman als Urquell der Wesen.**

Erstes Kapitel. Das kosmologische Problem und seine Lösung im Schöpfungsbilde . . . . . 48—54

Zweites Kapitel. Entstehung des Schöpfungsbildes . . . . . 55—71

I. Brahman und Purusha als Prinzip der Einheit im Weltall . 55—62

II. Urmaterie und Demiurgos . . . . . 63—71

Drittes Kapitel. Ausbau der Schöpfungstheorie . . . . . 71—85

I. Die Schöpfung als urzeitliches Opfer . . . . . 71—75

II. Der Demiurgos als Weltseele stoffliche und wirkende Ursache . 75—85

Dritter Abschnitt.

**Das Brahman als Endziel der Wesen.**

Erstes Kapitel. Das psychologische Problem und seine Lösung in dem Doppelbegriff der Seele . . . . . 86—95

I. Die Seele als Prinzip der individuellen Lebensthätigkeit ein Aggregat stofflicher Organe . . . . . 86—89

II. Das göttliche Sein als innerstes Wesen aller Dinge . . 89—95

Seite

Zweites Kapitel. Das göttliche Wesen als absolutes Sein und Denken 95—109

I. Das absolute Sein des göttlichen Geistes . . . . . 95—100

II. Das absolute Denken des göttlichen Geistes . . . . . 100—109

Drittes Kapitel. Die Lehre vom Leiden und von der Erlösung . . 109—126

I. Die Lehre vom Leiden . . . . . 110—118

1. Der Begriff der sittlichen Schuld und Vergeltung . . 110—115

2. Die Lehre von der Seelenwanderung . . . . . 115—118

II. Die Lehre von der Erlösung . . . . . 118—126

Viertes Kapitel. Ursprung der Wissenschaft vom absoluten Geiste . . 126—140

I. Die Revolutionshypothese . . . . . 126—133

II. Die Evolutionshypothese . . . . . 133—140

# Einleitung.

Indien bietet der vergleichenden Religionswissenschaft ein ausgezeichnetes Beobachtungsfeld für die verschiedenartigsten und nicht selten einzig dastehenden Erscheinungen des religiösen Lebens. Und wenn die noch junge Wissenschaft so zukunftsvoll im Aufsteigen begriffen ist, so verdankt sie das wohl in erster Linie der Fülle und Vielseitigkeit des Stoffes, der ihr aus den Denkmälern des indischen Kultuslebens zufließt. Man könnte in der That das religiöse Leben Indiens eine großartige Encyklopädie vergleichender Religionswissenschaft nennen. So umfassend ist die Rundschau, die sich in den reichen Formen des Kultus aufthut, so weitreichend der Fernblick, der auf der Höhe der Entwicklung gewonnen wird.

Aber gerade in dem Reichtum seiner Entwicklung birgt dieses Leben auch eine Unzahl dunkler Probleme. Hat das alte Jahrhundert auf dem Pfade vergleichender Untersuchung neue und bahnbrechende Erkenntnisse erschlossen, so ist doch dem neuen Jahrhundert ein an ungelösten Problemen noch reicheres Erbe zugefallen. Der Leser denkt dabei vielleicht sofort an die Rätsel des rigvedischen Kultus- und Kulturlebens. Ist er doch gewohnt, hier den Schwerpunkt religionsvergleichender Forschung zu suchen. Vor der rigvedischen Forschung, die aus allen, auch den entlegensten Winkeln mit jedem Tage neues Material herbeischafft, trat bislang jede andere Phase des religiösen Bildungsprozesses bescheiden in den Hintergrund. Während sich um die Gestalten des vedischen Pantheon, um Varuna und Mitra, Indra und Agni und neuerdings namentlich um Soma eine schwer übersehbare Masse von Detailuntersuchungen lagert, ist dem Bilde der philosophischen Entwicklung, wie es in den Schulen des klassischen Idealismus sich widerspiegelt, ein ungleich geringeres Maß von Aufmerksamkeit zugewandt worden.

Liegt etwa der Schlüssel zu den Hauptproblemen des indischen Geisteslebens in den rigvedischen Göttergestalten? Oder bedürfen die Phasen

des spekulativen Entwicklungsganges einer so eindringenden Untersuchung nicht mehr gegenüber dem Dunkel, das uns die Urzeit Indiens verschleiert?

Nun, daß der Grundcharakter des rigvedischen Kultusbildes noch immer im Dunkeln liegt, wird auch ein optimistischer Beurteiler dessen, was sich als sicher aus der Unsumme des Geschriebenen bis jetzt ergeben hat, nicht zu bestreiten wagen. An Rätseln fehlt es wahrlich nicht. Und das Dunkel wächst mit jedem Schritte, der uns tiefer in diesen uralten Hain religiöser Lyrik führt. So läßt es sich wohl verstehen, daß die Forschung in immer neuen Versuchen bei diesem ältesten Denkmal Indiens ansetzt, um von dort aus die Brücke zur späteren Zeit zu gewinnen.

Und trotzdem sind es nicht die Probleme des rigvedischen Kultus, in denen der Schwerpunkt religionsgeschichtlicher Forschung ruht. Was vor allem des klärenden Lichtes bedarf, das ist jener Idealismus, der in dem methodischen Ausbau der Lehre vom einen und einzigen göttlichen Sein uns entgegentritt. Durch nichts ist uns der Ausblick in die Fernen des älteren Kulturlebens so getrübt worden als durch die falsche Beleuchtung, in welche gerade das Entwicklungsbild dieses Idealismus gerückt worden ist. Es wird sich zeigen, daß die Wurzeln der Einheitslehre weit tiefer und kräftiger in die älteste uns zugängliche Schicht des indischen Religionslebens hineinragen, als es die unbestimmten Linien des bisherigen Bildes ahnen lassen. In dem Ursprung und Wesen des Idealismus liegt das dunkelste, aber auch bedeutsamste Problem der indischen Religionsforschung. Und so lange es uns nicht gelingt, die Wurzeln aufzudecken, aus denen der Einheitsgedanke zu dem mächtigen, Jahrtausende dominierenden Bau einer idealistischen Weltanschauung emporgewachsen, wird auch das Dunkel sich nicht aufhellen, das über der geistigen Sphäre ruht, die in der Opferlyrik des Rigveda zu uns spricht.

Wie entstand, wie entwickelte sich der Einheitsgedanke im Begriffe Gottes als des absoluten Seins und Denkens zur Lehre vom Leiden und von der Erlösung? Das ist eine Frage vom allgemeinsten religionsgeschichtlichen Interesse.

Wem zum erstenmal das Bild des indischen Idealismus entgegentritt, der wird betroffen von den Gegensätzen eines streng abstrakten Denkens und einer wild ausschweifenden Phantasie, einer Spekulation, welche tiefsinnige Betrachtungen über Wesen und Wirklichkeit der Dinge anstellt, und einer Einbildungskraft, welche ihr ungezügeltes Spiel mit den Evolutionen des Urgeistes treibt. Es ist ein seltsames Gemisch kosmologischer

und psychologischer Begriffe, die sich mit der Vorstellung eines absoluten Seins und Denkens verweben. Ein Konglomerat ohne Klarheit und Ordnung, das in der Masse der Ideen wie ein Chaos hin und her schwankt. Nach keiner Richtung hin scheint eine feste Bahn der Begriffsentwicklung bemerkbar. Es kommt darin mehr die Schöpfung einer träumerisch sinnenden und bildenden Phantasie als das geläuterte Ergebnis ruhig forschender Geistesarbeit zum Ausdruck.

Ein anderes Aussehen gewinnt dieses Bild, wenn wir den Prozeß verfolgen, den der Einheitsgedanke durchlaufen, um in der Vorstellung des absolut seienden, denkenden, seligen Geistes den höchsten Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Materie auszudrücken. Das Eine und Ewige bildet das Zentrum, um das sich die Philosophie bewegt, seitdem die erwachende Spekulation das Gewebe der dichtenden Phantasie mit ihren anthropomorphen Göttergestalten zerrissen hat. Der Einheitsgedanke entwickelte sich zu jener Religionsphilosophie, in deren festgefugtem Bau die Geister ihre Stütze fanden, als die Ideen der buddhistischen Religion das stürmische Ringen nach neuen Formen hervorriefen.

Diese Religionsphilosophie nun steht als das Beispiel einer einheitlichen und geschlossenen Weltanschauung einzig da im weitesten Bereiche des morgenländischen Geisteslebens. Es läßt sich ihr nichts Ebenbürtiges an die Seite stellen. Das führt mich zu jenem Gesichtspunkt, unter dem der spekulative Idealismus Indiens religionsgeschichtlich so bedeutsam wird.

Der Begriff Gottes als des absoluten Seins und Denkens ist ein spekulativer Begriff, das Ergebnis echt philosophischer Untersuchung. Giebt es nun überhaupt in Indien eine Philosophie in des Wortes eigenstem Sinne? Diese Frage ist keineswegs so überflüssig, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Denn kein geringerer als der Verfasser der „Philosophie der Griechen" hat der indischen Spekulation im Gegensatz zur Philosophie Griechenlands, die sich vom religiösen Element des Glaubens „emanzipierte", den Charakter einer echten Philosophie abgesprochen. Die religiös-philosophische Entwicklung des Orients soll sich nach Zeller von derjenigen Griechenlands vornehmlich dadurch unterscheiden, daß erstere im Banne der religiösen Vorstellungen befangen bleibt, welche der Glaube an eine aus göttlicher Offenbarung sich herleitende Überlieferung festgelegt hatte, während das griechische Geistesleben sich von der Autorität eines überlieferten Glaubens befreite, um zu dem Wesen und den letzten Gründen alles Seienden vordringend jene Basis zu gewinnen, auf der „für alle kommen-

den Generationen der Menschen die befreiende Kraft der griechischen Kultur beruht, die Philosophie“ [1]. Eine Philosophie im eigentlichen Sinne, so sagt man uns, hat keine der orientalischen Kulturen hervorgebracht, konnte keine hervorbringen. Denn in dem Augenblicke, wo „die religiöse Fixierung der gewonnenen Resultate in Form einer Offenbarung“ zur Herrschaft kommt, „setzt sie dem Denken eine Grenze“ und legt allen kommenden Generationen einen Zwang auf. Die Offenbarung ist ja die Wahrheit schlechthin; und diese Wahrheit fordert unbedingte Unterwerfung. Eine kurze Zeit schien es, als ob auch Griechenland in die Bahnen des Orients einlenken würde. In der orphischen Mystik hatte die geistige Entwicklung Griechenlands jenes Stadium erreicht, auf dem „die Kulturen der orientalischen Völker dauernd stehen geblieben sind“. Hier nun soll der entscheidende Wendepunkt des griechischen Bildungsprozesses zu suchen sein. Daß das Ergebnis ein anderes war als die Entstehung einer für alle Zeiten und gegen jeden Einfluß sich abschließenden religiösen Gedankenwelt, habe seinen Grund in einer gleichzeitig mit der Orphik entstehenden Gegenströmung, welche die religiöse Bewegung durchbricht und in langem Ringen zu Boden wirft. So gründet denn die Einzigartigkeit der griechischen Entwicklung in der Emanzipation von den Grundlagen des alten Glaubens.

Es mag die Frage offen bleiben, ob es angeht, die orientalischen Kulturen schlechthin religiöse Kulturen zu nennen. Jede wahrhaft hohe Kultur entfaltet in ihrem Wachstum das religiöse Element zu einer das gesamte Leben des Volkes durchdringenden und umspannenden Macht. Wenn aber die Basis des so reißend schnellen Entwicklungsganges der griechischen Philosophie in der Absage an den alten Glauben gesucht wird, so darf an das Wort eines unverdächtigen Forschers, des Geschichtschreibers des Materialismus, erinnert werden, der uns zeigt, wie die Bewegung, welche von Sokrates ausgeht, ihre Wurzel ebensosehr in dem theologischen wie ethischen Grundgedanken hat, „von welchem Sokrates in allem seinem Thun und Lassen geleitet wird“ [2]. „So aufgeklärt er war, so blieb doch seine Weltanschauung eine entschieden religiöse.“ „Unter den Sokratikern war Plato derjenige, welcher am tiefsten von jener religiösen Glut ergriffen

[1] Ed. Zeller, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie (2. Aufl. 1886) S. 15—29; vgl. „Philosophie der Griechen“ I, 27 ff.

[2] F. A. Lange, Geschichte des Materialismus I (2. Aufl. 1873), 46. Vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus I, 410 ff.

war, die von Sokrates ausging, und Plato war es auch, der die Gedanken des Meisters am reinsten, aber auch am einseitigsten weiterbildete."[1] Es widerstreitet dem geschichtlich gegebenen Entwicklungsbilde, daß der kurze und glänzende Kreislauf des höchsten spekulativen Denkens, der mit Sokrates beginnt und mit Aristoteles zur Vollendung reift, das Ergebnis einer Gegenströmung ist, welche in hartem Ringen den alten Glauben zu Boden wirft. Obschon nun auf indischem Boden der Offenbarungsglaube zu einer ungleich höheren Macht emporgestiegen war als in Griechenland, so hat er doch dem kühnen, vorwärts dringenden Denken so wenig eine Schranke gesetzt, daß Indien den Ruhm beanspruchen darf, Schöpfer des ältesten Systems der Philosophie zu sein. Wenn das unterscheidende Merkmal religiöser und nichtreligiöser Kulturen lediglich darin zu suchen wäre, ob die idealen Güter des religiösen Glaubens an Gott und Unsterblichkeit unberührt bleiben oder nicht, dann könnte Indien sich rühmen, in den materialistischen und atheistischen Denkrichtungen spekulative Strömungen hervorgerufen zu haben, die in der „Freiheit des Denkens" die verwandten Erscheinungen des griechischen Geisteslebens noch um vieles überbieten. Es ist zwar eine landläufige Ansicht, daß der religiöse Glaube im Kreise der orientalischen Kulturen solche Strömungen nicht emporkommen ließ, und daß dort, wo sich Spuren einer ausgesprochen atheistischen und materialistischen Weltanschauung finden, es sich nur um einzelstehende Erscheinungen handelt. Ob das bei den semitischen Völkern Geltung hat, mag der semitischen Kulturkunde zu untersuchen überlassen bleiben; für Indien trifft es jedenfalls nicht zu. Besäßen wir aus dem philosophischen Leben Indiens keine andern Denkmäler als jene, in denen uns die materialistische Weltanschauung bezeugt wird, so ließe sich aus der Art, wie die Ideen des Materialismus zu einer auf bestimmten Grundprinzipien ruhenden Einheit des Systems zusammengefaßt werden, der unbestreitbare Beweis erbringen, daß das alte Indien nichts weniger als ein Land der Mystiker und poesievollen Schwärmer gewesen, die sich einzig von dem Ideal einer religiösen Überlieferung und einer angeblichen Offenbarung bestimmen ließen. In der „Geschichte der indischen Philosophie", wie sie uns bislang entworfen wurde, treten zwar die materialistischen Denkrichtungen vollständig in den Hintergrund. Das kann um so auffälliger erscheinen, als der Materialismus in nicht wenigen Urkunden eine sehr ausgiebige Behandlung gefunden hat. Die

[1] Lange a. a. O. S. 53.

Urkunden fließen ebenso reichlich aus älteren als aus jüngeren Quellen. Dadurch nun, daß diesen Urkunden kaum eine oberflächliche Beachtung geschenkt wurde, ist dem Entwicklungsbilde der indischen Spekulation einer der interessantesten und bedeutsamsten Züge entzogen worden. Es fehlt ein überaus wichtiges Element in diesem Bildungsprozeß, ein echtes Stück indischer Spekulation, das uns den Inder „nichts weniger als träumerisch, nichts weniger als idealistisch, wie der Ausdruck gewöhnlich verstanden wird", zeigt. Der indische Materialist tritt da als ein eingefleischter Dialektiker vor uns hin. Mit glänzender Überredungskunst weiß er gegen den altgläubigen Idealismus zu kämpfen. Seine Beweisführungen sind von so spitzfindiger Art, daß die Idealisten alles aufbieten, um sich der Konsequenzen zu erwehren, welche die Materialisten aus den ureigenen Prinzipien des vedagläubigen Idealismus mit ebenso bestimmter Folgerichtigkeit als cynischer Dreistigkeit zu ziehen suchen[1]. Das Wort Tarkika, „Sophist", wird zum Inbegriff der atheistisch-materialistischen Weltanschauung. Am dialektischen Wortkampf, der einen so ausgeprägten Zug des philosophischen Lebens der Inder bildet, haben die als „Sophisten" verschrieenen Materialisten der älteren Zeit den regsten Anteil. Es handelt sich beim indischen Materialismus keineswegs lediglich um den praktischen Materialismus im Gegensatz zum theoretischen, d. h. um eine Richtung des Lebens, die in dem Streben nach materiellem Erwerb und Genuß keine sittlichen Schranken mehr kennt. Wenn der indische Materialist die idealen Güter des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit preisgiebt, so beruft er sich auf den Satz, daß mit diesem Leben alles zu Ende geht. Diesen Satz aber leitet er aus dem Axiom ab, daß zwischen Seele und Leib so wenig ein Unterschied besteht wie zwischen den körperlichen Elementen untereinander. Außer der Materie giebt es nichts. Alles, was ist, ist aus der Materie entstanden, um in die Materie zurückzukehren. Man mag von Seele und Geist reden, insofern es im Körper besondere Lebenskräfte als Quelle der ernährenden, empfindenden, denkenden Thätigkeit giebt; aber ob Seele oder Geist genannt, beide sind Elemente der körperlichen Natur. Mit dem absterbenden Leben zerfließen sie ebenso wie Wärme und Lebensluft[2]. Ihre Basis hatte diese Vorstellung von Gott

[1] J. Dahlmann, Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch (Berlin 1895) S. 217 ff.

[2] J. Dahlmann, Buddha ein Kulturbild des Ostens (Berlin 1898) S. 88 ff.: „Materialismus und sophistische Skepsis."

und Seele in dem erkenntnistheoretischen Satz, daß einzig die sinnliche Wahrnehmung die Wahrheit enthält, daß folglich alles, was den Sinnen unzugänglich ist, eine Wirklichkeit nicht besitzt. Und in eben diesem engen Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Materialismus zeigt sich der fortgeschrittene Charakter der materialistischen Weltanschauung, welche Indien im Laufe der Entwicklung hervorgebracht hat. Die Sätze über Gott und Jenseits, über Seele und Körper, über Wahrnehmung und Wahrheit sind weit davon entfernt, gelegentliche Äußerungen einer frivolen und kecken Sinnlichkeit zu sein. Konsequenter als der indische ist kein theoretischer Materialismus des Altertums gewesen in der Art, wie aus dem erkenntnistheoretischen Axiom, daß die Empirie der Sinne einzig maßgebend ist, die Wesensgleichheit von Geist und Körper, aus letzterer die Leugnung des Jenseits abgeleitet wird, um endlich zum ausschweifenden Hedonismus zu gelangen. Ein bis zu den letzten Konsequenzen durchgebildeter erkenntnistheoretischer, psychologischer, ethischer Materialismus, das ist der wesentliche Inhalt jener Urkunden, die uns von den atheistischen Strömungen im geistigen Leben Indiens berichten. Es hat daher an „Gegenströmungen" nicht gefehlt, welche es versuchten, den altgläubigen Idealismus niederzukämpfen. Und wenn in dieser Freiheit des Denkens die Möglichkeit einer wahrhaft spekulativen Forschung liegt, dann hat Indien den vollgültigen Beweis erbracht, daß innerhalb seiner geistigen Sphäre die Philosophie zur vollen Blüte gelangen konnte. Oder legitimiert sich nicht das indische Volk als ein Volk der kühnsten und frivolsten Denker in jenen Schulen, die uns das Thörichte des Jenseitsglaubens dadurch beweisen wollen, daß niemals ein Toter zum Leben zurückgekehrt sei, um vom Jenseits Kunde zu bringen? Sie spotten über die Lehre von der Seele; denn noch niemals hat man ja eine Seele entdecken können. Die Lebenskraft entsteht nach ihnen aus dem Zusammenfluß verschiedener Stoffe, ähnlich wie die berauschende Kraft eines Getränkes dadurch in einer Flüssigkeit geweckt wird, daß sie mit vielen Gärstoffen vermischt wird.

Nach dieser Seite hin wäre also der Nachweis leicht zu liefern, daß in Indien alle Bedingungen vorlagen, um das zu schaffen, worauf die „befreiende" Kraft einer Kultur beruht, eine Philosophie in des Wortes engstem und vornehmstem Sinne. Denn der freiheitliche Geist, der aus der Sprache jener sophistischen Materialisten spricht, setzt sich über jede Schranke der religiösen Autorität mit einem Übermut hinweg, wie wir ihn auf griechischem Boden kaum antreffen. Aber der Materialismus

bezeugt uns in seinen mannigfachen Schattierungen und Spielarten noch mehr. Nimmer hätte sich die materialistische Weltanschauung in ihren Grundaxiomen so folgerichtig durchgebildet, wenn ihr nicht eine andere Spekulation vorausgegangen wäre, welche zum erstenmal es unternommen, Ordnung und Zusammenhang in das wirre Chaos der Vorstellungen über Gott und Welt, Geist und Materie zu bringen und so die Basis einer echten Philosophie zu begründen.

In dem spekulativen Ausbau des Materialismus liegt der sprechendste Beweis für die Existenz eines älteren Idealismus. In den erkenntnistheoretischen, kosmologischen, psychologischen Prinzipien stellen Materialismus und Skeptizismus nur die Kehrseite jener Spekulation dar, die ihren höchsten Triumph in der auf methodischer Grundlage aufgebauten Wissenschaft vom göttlichen Sein feierte. Die großen, dem idealistischen Einheitsgedanken anhaftenden Widersprüche sind es, die in der zerstörenden Tendenz des Materialismus allmählich zum Durchbruch kommen. Gegenströmungen erscheinen hier, deren Quelle auf dem ureigenen Boden des Idealismus liegt. Und so leitet uns die theoretische Entwicklung des Materialismus zum Idealismus des Einheitsgedankens zurück. In diesem Idealismus hatte sich Indien eine Philosophie geschaffen, längst bevor es einen Materialismus gab. Seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. besitzt Indien in der systematischen Durchbildung des Einheitsgedankens eine spekulative Philosophie. Alle späteren Systeme werden uns nur im Zusammenhang mit dem auf dem Einheitsgedanken gegründeten Idealismus verständlich. Von dem begeisternden Hauche der Opfermystik getragen, erhebt sich dieser Idealismus zur Sphäre des einen göttlichen Seins, um in dem Begriffe des unbedingt seienden, denkenden, seligen Geistes den vollkommensten Gegensatz zur Wandelbarkeit des stofflichen und sinnenfälligen Seins zu erfassen. In der Vollkommenheit einer Wesenheit, die als unbedingtes Sein und Erkennen beschrieben und von der jeder Schatten eines Wechsels ausgeschlossen wird, stellt der göttliche Geist den absoluten Gegensatz zur Welt des Stoffes dar. Und so treffen indische und griechische Spekulation, so weit sie auseinanderzuliegen scheinen, auf der Höhe ihres Schaffens gerade in denjenigen Merkmalen, welche das innerste Wesen des göttlichen Seins ausdrücken, so enge zusammen, daß man an eine Abhängigkeit der einen von der andern denken könnte, wäre nicht einer solchen Annahme von vornherein jede geschichtliche Grundlage entzogen. Hier wie dort ist Gott reines Sein, Denken, Seligkeit. Dem schlechthin Seienden entspricht

auf indischem Boden „Sat" als absolute Realität, dem schlechthin Erkennenden „Cit" als absolutes Denken, dem schlechthin Seligen „Ananda" als absolute Wonne. Als unbedingt seiendes und denkendes Wesen, von dem jede Möglichkeit eines Andersseins ausgeschlossen ist, tritt das Eine und Ewige der Erscheinungswelt gegenüber. Auf dem realen Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Materie gründet der Idealismus. Und in dieser Durchbildung des Einheitsgedankens charakterisiert sich der indische Idealismus als ebenso grundverschieden von der Lehre, welche in der Welt nur ein Produkt der Vorstellung erblickt, wie von der Lehre, welche Gott und Welt für identisch erklärt. Weder mit dem Subjektivismus noch mit dem Pantheismus fällt der Idealismus einer Weltanschauung zusammen, welche Gott und Welt, Geist und Materie für wesensverschieden erklärt.

In diesem Dualismus aber liegt so wenig ein Abfall von der Höhe des „idealistischen" Einheitsgedankens, daß vielmehr umgekehrt nichts den indischen Idealismus so sehr über den modernen Subjektivismus eines Fichte oder Schelling hinaushebt als die Art, in welcher Gott von der Welt, der Geist von der Materie unterschieden wird. Wenngleich der indischen Spekulation der Adel des einzig wahren Idealismus nicht gegeben war, so kann sie doch in einem ungleich höheren Sinne für sich den Idealismus in Anspruch nehmen, als es der Subjektivismus der weltzeugenden Idee vermag.

Seit den Tagen von Fichte und Schelling ist es üblich geworden, mit dem Worte Idealismus die Bedeutung einer Lehre zu verbinden, „welche die Welt als Vorstellung des zeugenden Ich" faßt. Nun sehen wir zwar, wie die indische Spekulation die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Welt aus der schöpferischen Potenz des Ich hervortreten läßt. Aber die weltbildende Kraft dieses Ich ist eine reale, vom Geiste verschiedene Potenz; die Welt als Ausfluß dieser Potenz ist ein Wahnbild, insofern sie in uns die Vorstellung eines persönlichen Seins hervorruft, aber ein reales Wahnbild. Die empirische Seele als Trägerin des Ich-Bewußtseins ist ein trügerisches Sein, aber ein reales, in dem realen Urstoff wurzelndes Sein. Indem nun die indische Spekulation von diesem realen, weltzeugenden Urstoff aus zu dem ewigen, jeden Wechsel überdauernden geistigen Urgrund vorzudringen suchte, schlug sie eine Bahn ein, die sie dem wahren Idealismus ungleich näher brachte. Der wahre Idealismus erfaßt in der Idee nicht den weltbildenden Gedanken, sondern die Essenz, das Wesen der Dinge.

Im Begriffe enthüllt sich ihm das, was immer und jederzeit im Wechsel der Erscheinungen beharrt. Der Idealismus will das Allgemeine und Notwendige in den letzten und höchsten Ursachen alles Sinnenfälligen gewinnen; der zerfließenden Erscheinungswelt will er das ewig Beharrliche gegenüberstellen. Denn die Einzeldinge, obschon mit einem realen Sein bekleidet, fließen unstet dahin; sie werden und vergehen. Giebt es kein Sein, das im Gegensatz zur sinnenfälligen und wandelbaren Realität ewig und unwandelbar ist? Dieses Eine und Beharrende erschloß sich der indischen Spekulation in der Vollwirklichkeit des reinen Seins und Denkens. Unwandelbar und unvergänglich ist nur das geistige Sein. Was den Wandlungen unterworfen ist, gehört dem Bereiche der Materie an. In diesem Gegensatz eines unwandelbaren Geistes und einer wandelbaren Materie wurde der Einheitsgedanke, d. h. die Vorstellung eines einzigen göttlichen Seins, zu einem streng methodischen System, zu einem Wissen ausgebaut, das überall die rationelle Ergründung der letzten und allgemeinen Ursachen ins Auge faßt. Das Mittel dazu bot sich in dem aus der Schlußfolgerung geschöpften wissenschaftlichen Beweis, im „Anumâna", der als das methodische Element sich mit dem religiösen, in der Offenbarung gegebenen Element verbindet. Darin lag nichts weniger als ein Bruch mit dem alten Glauben. Denn das neue wissenschaftliche Verfahren richtet sich auf eben jenes Sein, das als göttliches Sein sich im Brahman offenbart. Was hier intuitiv erschaut wird, wird dort deduktiv mittels eines wissenschaftlichen Verfahrens hergeleitet, dessen eigenste Gesetze erforscht werden.

Und so wird gerade dasjenige Volk, dem als Träger einer Offenbarungsreligion von vornherein jeder Aufschwung zur Höhe echt philosophischer Betrachtung abgeschnitten sein sollte, Schöpfer des ältesten spekulativen Denkmals der Menschheit. Die Inder sind das einzige Volk des Altertums, das der griechischen Philosophie eine selbständige Spekulation an die Seite stellen kann, und zwar eine solche, deren Endziel der systematische Ausbau eines in dem Glauben und Kultus ruhenden Ideenkreises ist. Anstatt Erbfeindin alles philosophischen Fortschrittes zu sein, ist es gerade die religiöse Überlieferung, aus welcher die sinnende Betrachtung den mächtigsten Antrieb schöpfte zur Entfesselung aller spekulativen Kräfte. Nicht trotz, sondern aus dem alten Kultus ging eine Schule strengen Denkens hervor. Das Endresultat war eine Religionsphilosophie, und zwar nicht etwa in dem weiteren Sinne des Wortes, wonach sie alles Nachdenken über religiöse Gegenstände bezeichnet, sondern in des Wortes engstem Sinne

als eine zusammenhängende wissenschaftliche Erkenntnis der im alten Kultus wurzelnden Ideenwelt. In den feinsinnigen Untersuchungen über Geist und Materie, Substanz und Qualität, Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt offenbart sich ein ausgesprochenes Talent wissenschaftlicher Deduktion. Mit bewundernswerter Freiheit und Kühnheit wagt sich das Denken auf den Ozean der Spekulation hinaus. Und der frische Hauch der Spekulation schwellt die Segel eines in seinen Zielen großartigen wie in seinen Mitteln kühnen idealistischen Strebens. Schon allein die Art, wie der spekulative Idealismus das religiöse Gesamtwissen der Zeit in sich aufnahm und zu einer Einheit verband, ist eine Riesenarbeit des Geistes. Neben dem vielen Verkehrten, das wir hier nachweisen müssen, finden sich auf allen Gebieten spekulativen Denkens „reiche Spuren eines durchdringenden Scharfsinns". Daher verdient der indische Idealismus als das älteste *System* einen Ehrenplatz in der Geschichte der Philosophie.

Die Bedeutung des Idealismus steigt in unsern Augen, wenn wir sehen, wie es sich dabei nicht lediglich um die Evolution eines spekulativen Begriffes handelt, sondern um die Phasen des Kulturlebens überhaupt, um die Entwicklungsepochen jener religiösen und *sozialen* Ideenwelt, in deren Kreis sich das geistige Leben des Volkes seit nahezu dreitausend Jahren bewegt. Der Einfluß des Idealismus breitete sich über das gesamte Leben aus und wirkte in den mannigfachsten Institutionen, die aus ihm hervorgingen, bestimmend auf den Grundcharakter des Volkes. In dem früh erwachten spekulativen Trieb hatte der indische Geist jenes Werkzeug gewonnen, das ihm Stufe um Stufe jene idealen Errungenschaften zuführte, die wir im Bereiche des indischen Kulturlebens anerkennen und zum Teil bewundern dürfen. Schon dies allein könnte genügen, uns das Wesen des Idealismus zu einem der anziehendsten Probleme zu machen.

Aber der spekulative Grundcharakter der indischen Religionsphilosophie erscheint nicht weniger bedeutsam in den Schattenseiten wie in den Lichtseiten ihres Systems. Wohl können wir unumwunden einräumen, daß die indische Philosophie früher zum Begriffe des absoluten Seins und Denkens vorgedrungen war als die griechische. Während der von Aristoteles entwickelte Begriff Gottes als des absoluten Seins und Denkens den *Abschluß* eines ausgedehnten, durch alle erdenklichen Standpunkte und Wandlungen hindurchgehenden Kreislaufes darstellt, stoßen wir auf die Idee eines in der Seligkeit höchster Erkenntnis lebenden Geistes bereits in jenen Denkmälern Indiens, die uns angeblich die älteste Phase der Spekulation vor-

führen. Eben erst dämmert über dem chaotischen Dunkel der griechischen Mythologie das Morgenlicht einer höheren Gotteserkenntnis in den Schulen der Eleaten und Jonier; da strahlen die Hochgipfel der indischen Spekulation bereits im Lichte des unbedingt seienden und denkenden Geistes. Aber der kühne Flug, den die Spekulation auf den Schwingen dieses Gedankens nahm, hat die klassische Höhe der aristotelischen Weltanschauung in keinem Punkte erreicht, in keiner Schule erreichen können. Der Begriff des göttlichen Geistes als des reinen Seins und Denkens wurde in ein Zerrbild verkehrt. Steht das Brahman im Zentrum des Idealismus als Inbegriff des Besten, was Indien auf spekulativem Gebiete schöpferisch hervorgebracht hat, so wird es auch der Sammelpunkt aller religiös-philosophischen und religiös-sittlichen Irrungen. Der zum System ausgebauten Spekulation über die Gegensätze von Gott und Welt, von Geist und Materie folgt ein Zersetzungsprozeß, indem das Bestreben, die Widersprüche auszugleichen, welche der Einheitsgedanke immer deutlicher hervortreten ließ, zu einem verwirrenden Vielerlei von Schulen führte.

Es konnten sich ja der durchdringenden Spekulation auf die Dauer die Widersprüche nicht entziehen, die immer greller hier in der einseitig monistischen Fortentwicklung des Brahman-Begriffes, dort in der materialistisch gefärbten Ausgestaltung des Seelenbegriffes sich geltend machten. Auf der einen Seite wurde mehr und mehr die Einzigkeit der Realität im absoluten Geiste derart betont, daß für die sinnliche Welt wenig Realität mehr übrig blieb. Erzeugt die Realität der stofflichen Welt in dem persönlichen Bewußtsein nur ein Wahnbild, dann lag es nahe, zu fragen, ob denn nicht das, was realer Grund des Wahnbildes sein sollte, ob die empirische, aus dem Stoff hervorgehende Seele nicht selbst ein Trugbild sei. Auf der andern Seite wurde die Materialität der Einzelseelen im Gegensatz zur Geistigkeit der einzigen absoluten Seele in einer Richtung entwickelt, daß auch die höchsten Funktionen des Denkens aus dem Stoffe hergeleitet wurden. Hier ist es nun von hohem Interesse, zu sehen, wie die Schulen der immer üppiger aufkeimenden Widersprüche in einer geradezu entgegengesetzten Weiterbildung der Begriffe Herr zu werden suchten. Das bedeutsamste Ergebnis liegt in den als Vedânta und Sâmkhya sich gegenüberstehenden Systemen des Monismus und Pluralismus vor Augen. Um die unbedingte Einzigkeit des absoluten Seins zu gewinnen, verflüchtigt Vedânta die sinnliche Welt zu einem täuschenden Schein; um den realen Charakter der individuellen Seelen zu retten, stellt Sâmkhya dem Plura-

lismus der stofflichen Seelen einen Pluralismus geistiger Seelen zur Seite. In den entgegengesetzten Richtungen, welche Sâmkhya und Vedânta einschlagen, um dem Widerspruch der Grundprinzipien zu entgehen, empfängt der Idealismus des Einen und Absoluten eine ganz neue Beleuchtung.

Aber der Monismus der einen, der Pluralismus der andern Schule stellen nur eine Seite der Entwicklung dar. Eine andere Konsequenz des Brahman-Idealismus tritt im Materialismus und Skeptizismus zu Tage. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, wie mächtig sich die materialistischen und sensitivistischen Strömungen innerhalb des indischen Geisteslebens entwickelt haben. Liegt schon an und für sich darin eine höchst bemerkenswerte Thatsache, so gewinnt diese Thatsache ihre volle Bedeutung erst im Zusammenhange mit den Grundgedanken des zum System ausgebildeten Idealismus; Materialismus und Sensitivismus sind Weiterbildungen, welche nur an die Oberfläche jene zerstörenden Elemente fördern, welche im tiefsten Grunde des Idealismus, in dessen falscher Grundhypothese längst keimten und wucherten. Die Widersprüche finden ihren Ausgleich in der radikalen Aufhebung alles Unterschiedes von Geist und Materie. So werfen Materialismus und Sensitivismus ein grelles Schlaglicht auf den Idealismus selbst als Sprößlinge von dessen eigensten Ideen und Prinzipien. Der Idealismus hatte den Unterschied von Leib und Seele aufgehoben, indem er alle Thätigkeit des Denkens auf die empirische Seele, diese aber auf den Urstoff als Quelle zurückführte, um in dem Gegensatz der individuellen und absoluten Seele die Geistigkeit des einen absoluten Seins desto heller aus dem Dunkel des Urstoffes hervorleuchten zu lassen. Das aber ist gerade die Hauptleistung des Materialismus, daß er alle, auch die höchsten Seelenthätigkeiten des Menschen vollkommen aus den Funktionen der Materie erklären will. Mit diesem Gedanken war die Grundvorstellung des Materialismus dem idealistischen System gleichsam einverleibt. Idealismus und Materialismus hausen zuerst friedlich nebeneinander, der Scheidungsprozeß beginnt in dem Augenblicke, wo der Idealismus das ausschließende Recht beansprucht, als Herr des Hauses die Geister zu beherrschen. Da macht der Materialismus seine Ansprüche geltend als Bildner einer Seele, der es möglich ist, alle Lebensthätigkeit von der niedrigsten bis zur höchsten selbständig ohne Mitwirkung einer geistigen Seele zu entfalten. Mit dem Machtwort, daß die Materie zur Erklärung des Lebens genügt, glaubt er die idealistische Welt zertrümmern zu können.

So muß denn der Idealismus der indischen Religionsphilosophie auf eine breitere Basis gestellt, von einem umfassenderen Gesichtspunkt aus untersucht werden, wenn wir seiner Eigenart, wie sie sich im Gesamtbilde ausprägt, gerecht werden wollen. Dann aber enthüllt sich im indischen Idealismus mit allen seinen Einseitigkeiten und Widersprüchen eine der denkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des menschlichen Geistes. Umfaßt doch der Entwicklungsprozeß in seinen verschiedenen Phasen die bedeutsamsten Stadien, welche die spekulative Betrachtung des Weltganzen je durchlaufen hat. Das Bild dieses Idealismus wird zu einem Sammelbild idealistischer und materialistischer, realistischer und nihilistischer, theistischer und atheistischer Ideen. Es scheint, als hätten die indischen Denker in ihren Schlußfolgerungen Ergebnisse überflogen, für deren Realisierung die Weltgeschichte Jahrtausende brauchte. In der Mannigfaltigkeit der Schulen, durch welche die indische Spekulation der Tummelplatz der widerstreitendsten Ideen wird, liegt das welthistorische Moment ihres Idealismus.

An Stelle jenes unklaren Bildes, das *einseitige* Vergleiche mit dem modernen Subjektivismus und Pantheismus für indischen Idealismus ausgiebt, treten ungleich festere und lebensvollere Züge, sobald wir die Aufmerksamkeit auf die Einheit und Kontinuität des Bildungsprozesses selbst richten. Zwar fehlt diesem Prozesse in *den ersten Stadien* jene bewegliche Mannigfaltigkeit der Schulen, welche dem Bilde der griechischen Philosophie eigen ist. Wir gewahren dort einen fortschreitenden Strom auf und nieder wogender Anschauungen über Gott und Welt, über Geist und Materie. Langsam ringt sich die griechische Spekulation durch die Schulen der Jonier und Eleaten, der Physiker und Pythagoreer, der Sophisten und Cyrenaiker durch, bis mit Sokrates jene Reaktion gegen den Materialismus und Sensualismus beginnt, welche ihren Höhepunkt in der aristotelischen Weltanschauung erreicht. Von alledem gewahren wir auf indischem Boden nichts. An Stelle jener flutenden Masse philosophischer Ideen bewegt sich ein einziger Strom. Alle Gedanken und Bestrebungen konzentrieren sich auf wenige, aber bedeutsame Punkte, nirgends Ideen und Strömungen, die sich erst mühsam an die Oberfläche emporarbeiten, um dann im Kampfe mit der Reaktion zu erstarken. Es scheint, als hätte alles so kommen *müssen* kraft eines inneren Gesetzes der Notwendigkeit, die das geistige Schaffen im Zauber *einer* Idee gefesselt hält. Der Philosoph als individueller Schöpfer bestimmter Systeme tritt vollständig hinter den philosophischen *Ideen* zurück. Diese Ideen

bewegen sich um das Eine und Absolute. Nachdem aber der Einheitsgedanke in dem Gegensatz des absoluten Geistes und der schöpferischen Urmaterie zu einer geschlossenen, systematischen Weltanschauung vorgedrungen war, bricht die Macht spekulativer Gegensätze mit doppelter Kraft hervor. Es beginnt eine Periode der Spaltung und Zersplitterung, welche die indische Spekulation in eine idealistische und eine materialistische Sphäre scheidet.

Wir unterscheiden demnach im Entwicklungsprozeß des indischen Idealismus zwei große Epochen. Innerhalb der ersten Phase bildet sich der Einheitsgedanke zum Begriffe des göttlichen Seins als des absoluten Seins und Denkens aus. Das göttliche Sein wird zum erlösenden Ideal der Glückseligkeit in der Wissenschaft vom absoluten Geiste. Innerhalb der zweiten Phase entwickeln sich aus der Wissenschaft vom absoluten Geiste Sâmkhya und Vedânta, Nyâya und Vaiçeshika auf der einen, Materialismus und sophistische Skepsis auf der andern Seite. Das spekulative Bild wird zu einer bunten Musterkarte der verschiedensten philosophischen Schulen. Diese beiden großen Epochen faßt „der Idealismus der indischen Religionsphilosophie" ins Auge. Ziel und Weg sind daher der Untersuchung in zwei Fragen vorgezeichnet:

I. Auf welchem Wege gelangte die Spekulation zur „Wissenschaft vom göttlichen Geiste" (âtmavidyâ)?

II. Auf welchem Wege entwickelte sich die Wissenschaft vom absoluten Geiste zur Mannigfaltigkeit der Schulen?

Die erste Frage beantwortet uns das Zeitalter der Opfermystik im Bilde jenes spekulativen Schaffens, das sein Zentrum im Opferwesen hat. Alle Untersuchung ist auf die im Opfer sich offenbarende weltbildende Macht des Brahman gerichtet. Vom liturgischen Brahman aus nahm die Spekulation ihren Weg, um zum spekulativen Brahman im Begriffe des unbedingten Seins und Denkens zu gelangen. Indem wir auf den umbildenden Prozeß schauen, der sich im Bedeutungswandel von Brahman vollzieht, ist es uns möglich, alle Phasen stufenweise zu verfolgen, welche der spekulative Gedanke durcheilte. In dem liturgischen, mystischen, spekulativen Brahman leuchtet der Reflex einer dreifachen Phase in der Entwicklung des Einheitsgedankens. Es ist daher zu zeigen, wie der Begriff des absoluten Geistes aus der Symbolik der Opfermacht hervorgeht. Die Symbolik des Kultus ist das Mittelglied, das von der Liturgie zur Spekulation hinüberführt, so daß sich in der Aufeinanderfolge von Lyrik

und Liturgie, von Liturgie und Symbolik, von Symbolik und Spekulation drei Phasen der Entwicklung ergeben, die ganz unter dem gestaltenden Einfluß der Opferidee stehen. Das Opfer gab nicht bloß die Anregung zur Spekulation; die in der Opfersymbolik entwickelte Idee der weltbildenden und welterhaltenden Opfermacht ist die Wurzel, aus der die Grundprinzipien des indischen Idealismus herauswachsen. Wenn ich frage: Woher stammt der Begriff des Brahman als des einzigen und absoluten Seins? so finde ich die Antwort im Opfer; und wenn ich weiter frage: Wie kommt es, daß dieses *eine* Brahman sich in eine absolute geistige Seele und in eine empirische, stoffliche Seele spaltet? so muß ich wiederum auf die Opfersymbolik zurückgehen; und wenn ich zuletzt frage: Wie kam der Begriff der „Wesenseinheit" (sâtmatâ) von göttlichem und menschlichem Sein auf? so giebt uns nur die Opfersymbolik darüber Aufschluß. Die Sprache der Liturgie geht in die Sprache der Symbolik, die Sprache der Symbolik in die Sprache der Spekulation über. Das zu zeigen ist Aufgabe der *vorliegenden* Abhandlung, wenn sie es unternimmt, die *innere* Entwicklung des indischen Idealismus, die Geschichte seiner *Grundprobleme und Grundbegriffe* zunächst im Rahmen der *älteren* Epoche als ein zusammenhangendes und überall ineinandergreifendes Ganzes zu schildern.

Erſter Abſchnitt.

# Das Zeitalter der Opfermyſtik.

## Erſtes Kapitel.

### Opferlyrik und Opferſymbolik.

Wo liegen die Anfänge des Einheitsgedankens? An der Schwelle des indiſchen Geiſteslebens ſtoßen wir auf die Liederſammlung des Rigveda.

Wer zum erſtenmal den heiligen Hain der rigvediſchen Lyrik betritt, glaubt ſich noch umgeben von Zeugen einer poeſievollen Kindheit der Nation. So erging es den Forſchern, als ſich ihrem Blicke zum erſtenmal die geheimnisvolle Welt des Rigveda darbot. Auf den Flügeln einer heiligen Begeiſterung erhebt ſich dieſe Lyrik zu den Fluren des Lichtes, wo Indra und Agni, Mitra und Varuna von göttlicher Herrlichkeit umfloſſen wandeln. Wir ſcheinen uns noch ganz im Bereiche jener ſchöpferiſchen Phantaſie zu bewegen, welche die geheimnisvoll wirkenden Naturkräfte zu göttlichen Weſen verſinnlichte. Das Licht, das den Weltraum erfüllt, das Feuer, das wärmend und belebend aufflammt, der Blitz, der am dunkeln Himmel zuckt, die Sonne, die den Tages- und Jahreslauf beherrſcht, die Morgenröte, welche den Tag ankündigt, alles empfängt Geſtalt und Leben. Das Toben des Windes und das Brauſen der Fluten, das Wachstum der Bäume und das Rauſchen des Waldes, jede Kraftäußerung erſcheint als das Zeichen eines Lebens, das man ſich nach dem Vorbilde des menſchlichen Lebens denkt. Aber ſo unzweifelhaft es auch iſt, daß die göttlichen Weſen, welche in den rigvediſchen Geſtalten eines Agni und Mitra, eines Varuna und Surya verkörpert ſind, aus der Perſonifikation der lebenden Naturkräfte hervorgingen, ebenſowenig kann beſtritten werden, daß dem Schöpfer des rigvediſchen Liedes in dem Wirken dieſer Naturgottheiten *jetzt* die allumſpannende Wirkſamkeit einer *höheren* göttlichen Macht vorſchwebt. Das iſt die weltſchaffende und welterhaltende

Macht des Opfers. An Stelle jener Natursymbolik, welche uns in den rigvedischen Gestalten personifizierte Kräfte der Natur, Licht, Feuer, Donner, Sturm, vorführt, tritt eine ganz andere Symbolik. Alles ist beherrscht von der Macht des Opfers. Denn es leuchtet in ihm sichtbar jene göttliche Kraft, welche das Weltall trägt und erhält. Alle Sphären des Seins sind von seiner Herrlichkeit erfüllt. Wollen wir daher die Lyrik des Rigveda verstehen, so müssen wir auf den im Opfer entfalteten Kultus zurückgehen. Die Lyrik, welche innerhalb des Rigveda ertönt, ist eine Opferlyrik; die Lieder, welche der Sänger anstimmt, sind liturgische Lieder, Gesänge, welche zu bestimmten rituellen, mit dem Opfer eng verbundenen Zwecken gedichtet sind. Wir mögen die rigvedische Sammlung, wo immer wir wollen, prüfen, überall stoßen wir auf die engsten Beziehungen zwischen Lied und Liturgie. Die Lieder sind „reich an rituellen Worten und Anspielungen auf sakrifikale Vorgänge“ [1]. Und so durfte mit Recht Hardy den Gedanken aussprechen, daß die späteren, dem Kultus dienenden Opfergesänge und Opfersprüche „schon ursprünglich in ihrer uns im Rigveda vorliegenden Gestalt zu besondern rituellen Zwecken gedichtet worden sind“ [2]. Aber um welche rituelle Zwecke handelt es sich für die Dichter der heutigen Lieder? Welcher Art sind die sakrifikalen Vorgänge, auf welche der Opferhymnus Bezug nimmt? Liegen die Anspielungen innerhalb eines engeren liturgischen Kreises? Oder beziehen sie sich in ganz allgemeinen Bildern auf Opfer und Liturgie?

Hier kann es nur eine Antwort geben. Die Lyrik, welche uns erhalten ist, steht in ihrer vorliegenden Gestalt bereits ganz unter dem Einfluß jener Opfertechnik und Opfersymbolik, welche in der Karmavidyâ als „liturgisches Wissen“ dem „spekulativen Wissen“ in der Âtmavidyâ gegenübergestellt wird. Die rigvedischen Opferhymnen entstanden zu einer Zeit, während der es nicht nur ein ausgebildetes System des Opferwesens gab, welches den reich gegliederten Ritus des Opfers seiner technischen Seite nach darstellte. Parallel dazu bestand eine Opfersymbolik, die es unternimmt, die Elemente des technischen Aufbaues im Zusammenhang mit dem Ursprung und Aufbau des Weltganzen mystisch zu deuten.

[1] Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde Bd. III, Heft 2. A. Hillebrandt, Rituallitteratur und vedisches Opfer und Zauber (Straßburg 1897) S. 11 ff.

[2] Edmund Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indien (1893) S. 7.

In ihren „Anspielungen auf sakrifikale Vorgänge" setzen sie nicht etwa irgendwelchen reichhaltigeren Opferkultus voraus, sondern jenes konkrete Opferwesen, das zu dem großartigen System der Opferliturgie und Opfersymbolik in den Brâhmana ausgebaut worden ist. In allen wesentlichen Zügen deckt sich das rigvedische Kultusbild mit dem von den Brâhmana entwickelten buntfarbigen Ritus. Mögen wir die Ausdrücke für die Priester, welche opfern, für die Gaben, welche geopfert, für die Ordnung, in der sie geopfert werden, prüfen, überall begegnet uns eine ausgebildete liturgische Terminologie, in der sich das Opferwesen, wie es die Mystik der Brâhmana voraussetzt, aufs deutlichste widerspiegelt[1]. Was ursprünglich in der allgemeinsten Bedeutung von Opfer, Opfergabe, Opferlied gebraucht wurde, das hat jetzt nur mehr den einen prägnanten Sinn, der an eine ganz bestimmte Funktion oder an einen ganz bestimmten Funktionär innerhalb der klassischen Liturgie und Terminologie der Brâhmana geknüpft wird. Höre ich im Rigveda von der Thätigkeit des Hotri, so kann es sich nur um jene Thätigkeit handeln, welche die Opfersymbolik der mit diesem Namen bezeichneten priesterlichen Gruppe zuweist; ist vom Anteil die Rede, welchen der Adhvaryu am Opfer hat, so kann sich das nur auf die Funktion beziehen, welche das Brâhmana dem Adhvaryu überträgt, und wenn so häufig im Rigveda auf das Sâman Bezug genommen wird, so wissen wir, daß dieses Sâman mit jenen kunstreichen Melodien identisch ist, deren Sang dem Udgâtri obliegt. Was hier für die priesterlichen Gruppen und ihre unterschiedene Funktion zutrifft, das gilt für die gesamte übrige Terminologie. Überall ist es die in der Opfersymbolik des Brâhmana dargestellte Opferliturgie, auf der die rigvedische Opferterminologie fußt; und nur im Rahmen der ersteren wird die letztere verständlich.

Weit entfernt also, daß Rigveda und Brâhmana durch eine breite Kluft der Entwicklung getrennt werden, ist es vielmehr eine einzige Phase des Kultuslebens, mögen wir diese Phase im Lichte der rigvedischen Opferlyrik oder in dem der brâhmanischen Opfersymbolik betrachten. Rigveda und Brâhmana stellen nur zwei Seiten des einen Opferwesens dar; faßt ersterer das Opferlied, so faßt letzteres die Opferhandlung in allen Bestandteilen zu einem abschließenden Ganzen unter dem gemeinsamen Namen

[1] Vgl. dazu die trefflichen Zusammenstellungen bei Hardy a. a. O. S. 134 ff. und bei Hillebrandt a. a. O. S. 11 ff.

Brahman zusammen. Das ist die Sphäre, welche uns das rigvedische Kultus- und Kulturbild widerspiegelt. Nicht in einen Zustand poesievoller Kindheit führt uns das rigvedische Zeitalter zurück. In den religiösen und sozialen Grundanschauungen, in den Schöpfungen und Institutionen, kurz in dem ganzen Reichtum der vom Opfer durchleuchteten Gedankenwelt bildet es den natürlichen Übergang zu einem Zeitalter der fruchtbarsten Entwicklung auf fast allen Gebieten geistigen Schaffens. Wenn die späteren Jahrhunderte eine so ungemein vielseitige Entwicklung gewonnen haben, so verdanken sie es den Errungenschaften, welche die von der Sonne des Opfers verklärte Epoche der Mystik schon erzielt hatte. Fassen wir alle Erscheinungen im Brennpunkt des Opfers zusammen, so eröffnet sich eine ganz neue Perspektive in die älteste uns bezeugte Epoche Indiens. Der rigvedischen Periode nämlich geht bereits eine reiche Entwicklung voraus, die von der schlichten Opferlyrik zur glänzenden Opfersymbolik führte. Wie vollzog sich dieser Übergang?

Die Antwort giebt uns gerade jenes Wort, das wie kein zweites mit der Entwicklung des Opferwesens verbunden ist, Brahman. Brahman führt uns in das älteste Stadium des religiösen Lebens hinauf, wo es noch nichts anderes bedeutete als die glühende Inbrunst der Andacht.

Die Hymnen des heutigen Rigveda gehen auf die Lyrik einer älteren Epoche zurück. Ihre Lieder waren echt dichterische Erzeugnisse. Mit volkstümlicher Unmittelbarkeit sprach sich in ihnen alles aus, was die Seele des Volkes bewegte. Vor allem aber waren sie der Ausdruck des religiösen Gefühls; dankend und bittend wandte sich der Mensch in der Sprache des Liedes an jene göttlichen Mächte, die ihm sichtbar verkörpert in den Erscheinungen der Natur vorschwebten. Himmel und Erde, Sonne und Mond, die Schönheit der aufsteigenden Morgenröte und die wundervolle Majestät der Sternenwelt, die Gewalt des Sturmes und die Macht des Donners, alles war nur eine Offenbarung der göttlichen Wesen, die bald gnädig und helfend, bald zürnend und drohend in das Leben des Volkes und der Einzelnen eingriffen. Zu ihnen flehte der Sänger. So entsprangen Dank- und Loblieder, Bitt- und Versöhnungslieder. War die Lyrik keineswegs ausschließend eine religiöse, so ruhte doch über allen Liedern ein Schimmer jener überirdischen Sphäre, in der man sich die göttlichen Gestalten dachte, deren Hilfe für alle Fälle und Ereignisse erfleht wurde. Das Lied empfing den Charakter eines aus der Inbrunst des Herzens hervorgehenden Gebetes; und als Ausdruck der religiösen

Erhebung und Begeisterung, der Andacht und Hingabe hieß das Lied Brahman.

Über den etymologischen Ursprung von Brahman mag gestritten werden; darüber jedoch kann kein Zweifel bestehen, daß es in seinem ältesten uns zugänglichen Gebrauch die Bedeutung des aus der Andacht entspringenden Gebetes an die Götter hat. Im Brahman werden die Götter verherrlicht für den Sieg über die Feinde, im Brahman um Versöhnung wegen der Frevel angefleht. Aber bei der Bedeutung des inbrünstigen Gebetes blieb das Brahman nicht stehen.

Das vornehmste Mittel der Anbetung und Sühne, der Bitte und des Dankes ist das Opfer. Das Opfer ist so alt wie das Gebet. Opfer und Gebet haben ihren Ursprung in dem innersten Zug des menschlichen Herzens, sich den göttlichen Mächten, die es in den Naturerscheinungen verehrt, hinzugeben, indem es hier in der dargebrachten Gabe, dort in der Inbrunst des Liedes die Abhängigkeit von den überirdischen Kräften auszudrücken sucht. So unterliegt es denn keinem Zweifel, daß das indische Opfer bereits in ältester Zeit als das vornehmste Mittel religiöser Verehrung im Vordergrund des Kultuslebens stand. Mit dem Opfer nun verband sich das Brahman zunächst als Opferlied. Das Lied begleitet die Opferhandlung. Das Opfer unterschied sich nach der Gottheit, der es gewidmet, nach dem Zweck, für den es dargebracht wurde. Im Liede fand daher die Weihe des Opfers ihren Ausdruck. In der Lyrik hatte sich ja allmählich die ganze Herrlichkeit der Götterwelt verkörpert; Indra, Agni, Varuna, Mitra erscheinen hier, von dichtender Begeisterung verklärt. Das Lied war es daher, das der Opferhandlung ihre besondere Bestimmung gab, durch die es hier ein Opfer an Agni oder Indra, dort an Mitra oder Varuna wurde, bald als Opfer des Lobes und Dankes, bald als Opfer der Bitte und Sühne. War die Lyrik ursprünglich nur ganz allgemein das Echo der religiösen Verehrung, so wandelt sie sich jetzt durch die immer engere Verschmelzung mit dem Opfer in eine Opferlyrik um. Und der Charakter dieser Opferlyrik entwickelt sich um so schärfer, je mannigfaltiger sich das Gepräge der Opferhandlung in der unterscheidenden Bestimmung als Opfer an diesen oder jenen Gott, für diesen oder jenen Zweck ausbildet. Das Lied wird gleichsam die Seele des Opfers, das geistige Element, das sich mit dem materiellen Element der Opfergabe zu einem unteilbaren Ganzen verbindet, in welchem das Brahman, d. h. die religiöse Inbrunst und Hingabe des Menschen, ihren erhabensten Ausdruck findet.

In der verzehrenden Opferflamme flammt das Brahman als religiöse Glut und Begeisterung am hellsten auf. In diesem engen Zusammenhang von Opferlied und Opferhandlung war der Übergang der Bedeutung von Brahman als Lied zur Bedeutung von „Opfer" von selbst gegeben. Aus dem liturgischen Charakter, welchen das Brahman durch die Verschmelzung mit dem Opfer als Opferlied empfangen hatte, ging das Brahman in der Bedeutung von Opfer hervor. War das Brahman zuerst nur das Opferlied, so bedeutet es jetzt das „Opfer" selbst.

Es wohnt dem Wesen des Opfers die Bestimmung inne, durch Darbringung eines der Herrschaft und dem Gebrauche des Menschen unterworfenen Gegenstandes die Abhängigkeit des Menschen von Gott selbst auszudrücken. Die Opfergabe tritt stellvertretend für den Opfernden ein. Indem der Mensch sich eines Gegenstandes, über den er Rechte besitzt, entäußert, um denselben ganz Gott zu weihen, erkennt er die Oberherrlichkeit Gottes über seine Person und sein Leben an, das in dem Opfergegenstand symbolisch dargebracht und vernichtet wird. Daher erscheint das Opfer als das erhabenste Brahman, als die reinste Kundgabe der religiösen Glut und Begeisterung; und wenn Brahman ursprünglich bloß die im Gebet sich kundgebende Andacht bezeichnet, so bedeutet es jetzt die im Opferwerk sich verkörpernde Hingabe des Menschen an Gott. Aus der ursprünglich subjektiven Bedeutung der Inbrunst und Begeisterung geht es in die objektive Bedeutung der aus dieser Inbrunst entspringenden symbolischen Hingabe des Menschen über.

Lied und Handlung gehören im Begriffe des liturgischen Brahman von jetzt an eng zusammen. Und nach beiden Seiten, als liturgisches Lied und als liturgisches Werk, wird das Brahman weitergebildet. Das Ergebnis liegt einerseits in der Opferlyrik des Ricas, Sâman und Yajus, und anderseits in der Opfersymbolik des Brâhmana vor.

Die drei großen Gruppen von Gesängen bilden als Rik oder Hymnus, als Sâman oder Melodie, als Yajus oder Spruch ein dreifaches Brahman oder Opferlied. Dieses in drei Gruppen getrennte Opferlied hat aber seine Quelle in einem älteren Brahman, in einer älteren religiösen Lyrik, die durch mannigfache Wandlungen hindurchging, bevor sie ihre heute im Rigveda vorliegende Gestalt erhielt. Die heutige Gestalt ist bereits jene streng liturgische, wie sie dem Zusammenwirken der drei großen Priestergruppen entspricht, das Erzeugnis von Dichtern, „welche in Ermangelung dichterischer Schaffenskraft sich vielfach bloß auf das Variieren weniger, durch

das Herkommen einseitig bestimmter Stoffe verlegten". „Die Mehrheit der dichterischen Produkte des Rigveda bewegt sich in ausgetretenen Geleisen." [1]

Daß die rigvedische Opferlyrik in einer älteren Lyrik, die sich durch eine lange Epoche dichtender Kunst hindurchzieht, ihre Quelle hat, bezeugen uns die zahlreichen Hinweise auf ältere Dichter und Dichtungen, die sich durch den ganzen Rigveda zerstreut finden. So kann es nicht zweifelhaft sein, daß sich aus alter und ältester Zeit ein reicher Schatz an Liedern angesammelt hatte, die das Brahman, die religiöse Inbrunst und Andacht zum Ausdruck brachten. Dieser ältere Liederschatz ruhte in den Händen der alten Sängerfamilien. Als sich nun jener bedeutsame Wandel vollzog, daß sich das alte Brahman immer mehr mit dem Opfer verband, bis Lyrik und Liturgie zu einem Ganzen verschmolzen, da konnte das nicht ohne Einfluß auf den Inhalt der alten Lyrik selbst bleiben. Das Brahman wurde liturgisches Lied im engeren Sinne; der lyrische Gehalt gewann eine immer ausgesprochenere Beziehung zu den konkreten Formen des Kultus. Wenn nun unter dem mächtig fortschreitenden Einfluß des Kultuslebens auch viele neue Lieder entstanden, welche von vornherein für das Opfer als Opferlied gedichtet waren, so wurde der alte Liederschatz, der unter viel einfacheren Kultusverhältnissen entstanden war, so wenig auf die Seite geschoben und ersetzt, daß vielmehr sein Material der Ausgangspunkt einer neuen Phase des Liedes in der Gestalt des liturgischen Liedes wurde. Unter der umbildenden Hand der Priester- und Sängerschulen, in denen der Liederschatz als ihr eigenster Besitz vererbt wurde, gewannen die alten Lieder ein neues Aussehen. Durch viele Formen mögen manche Hymnen gegangen sein, bevor sie ihre letzte, heute in den Ricas, Sâman und Yajus vorliegende Gestalt erhielten.

Wenn wir eine solche Umdichtung *eines bereits vorhandenen älteren lyrischen Materials* voraussetzen, dann erklärt es sich, warum das rigvedische *Sprachbild* einen so ungleichartigen Charakter trägt, während das *religiöse* Bild ein einheitliches, mit dem Kultusleben der Brâhmana in den wesentlichen Zügen eng übereinstimmendes Gepräge zeigt. Beruht zwar die rigvedische Sprache im allgemeinen auf einem älteren Typus, so zeigen sich doch innerhalb des allgemeinen Sprachbildes so vielerlei Abstufungen, so mancherlei Übergänge von archaischen zu jüngeren Formen; wir gewahren eine solche Inkonsequenz und Ungleichheit

[1] Hardy a. a. O. S. 7.

der Formenbildung, daß sich uns unwillkürlich die Frage aufdrängt: War das die lebende Sprache des Volkes, dem die Dichter angehörten und für das die Sänger dichteten? Bestände die Ungleichartigkeit der Sprache nur zwischen Lied und Lied, so daß innerhalb des einzelnen Hymnus ein einheitlicher Sprachtypus vorwaltete, dann wäre es wohl berechtigt, an dialektische Verschiedenheit zu denken. Denn daß in der rigvedischen Zeit ebensogut eine Sprach- wie eine Stammverschiedenheit vorhanden war, daß es Lieder der einzelnen Stämme ursprünglich gegeben, die sich durch ihr dialektisches Kolorit so gut unterschieden wie etwa die Volkslieder unserer alten deutschen Volksstämme, kann als feststehend angenommen werden. Aber die Ungleichartigkeit der Formenbildung, der Übergang vom älteren zum jüngeren Element findet sich innerhalb eines und desselben Hymnus. Hier bleibt die Annahme dialektischer Verschiedenheit ausgeschlossen. Mögen die Dialekte untereinander noch so weit abweichen, so herrscht doch innerhalb eines und desselben Dialekts bei aller Mannigfaltigkeit jene Einheit und Gesetzmäßigkeit der Formen, welche den einzelnen Sprachgruppen ein ebenso gleichartiges Gepräge giebt wie die Harmonie des Pflanzenlebens den einzelnen Pflanzengattungen. Wollten wir aber die innerhalb so mancher Lieder auftretenden Ungleichheiten auf dialektischen Ursprung zurückführen, so käme ein Lied heraus, das einem altgermanischen Liede vergleichbar wäre, das sich aus fränkischen und sächsischen, schwäbischen und friesischen Formenbildungen zusammensetzte. So redet kein Volk, so singt kein Dichter, solange sie sich der natürlichen und lebenden Sprache bedienen. Aber die rigvedische Ungleichartigkeit — man möchte manchmal sagen Gesetzlosigkeit — tritt in ein ganz anderes Licht, wenn die heutigen Lieder durch Umdichtung aus einem älteren Material der Lyrik hervorgingen[1]. In diesem Falle gingen ältere Sprachformen in die Neudichtung über; Formen, welche innerhalb der lebenden Sprache erloschen waren, mischten sich mit Formen jener jüngeren Sprache, in der Volk und Dichter redeten. Das uralte Lied ging als Lied im Strome der Wandlungen, denen es unterworfen war, unter. Aber in dem neuen Liede, das aus dem alten entstand, blieben die archaischen Sprachformen erhalten und verwuchsen mit dem jüngeren Sprachelement, das dem Zeitalter des hochentwickelten Kultus eigen war. In dem Brahman, das aus der Andacht

[1] Vgl. Grundriß der indo-arischen Philologie. *M. Bloomfield*, The Atharvaveda p. 45 ff.

des Sängers jetzt als Opferlied entspringt, leuchtet ein ganz neues religiöses Ideal, das Ideal jener Opfermacht, die in der Liturgie zu einem großartigen Systeme ausgebaut ist, während das Material, dessen sich die Schöpfer dieser streng liturgischen Lyrik bedienten, zum nicht geringen Teil auf eine viel ältere Epoche der religiösen Lyrik zurückgeht.

Als daher die Opferlyrik im Rigveda ihre endgültige Fassung erhielt, stand das Brahman im Zentrum des religiösen Lebens als jene geheimnisvolle Macht, wie sie von der Opfersymbolik der Brâhmana geschildert wird. Bedeutete Brahman ursprünglich die Glut der Andacht, die Inbrunst des Gebetes, so hat es die allgemeine Bedeutung längst mit einer prägnanten, aus der konkreten Liturgie geschöpften Bedeutung eingetauscht. Das rigvedische Brahman wurzelt im Boden der so reich ausgebauten Opferliturgie und Opfersymbolik. Dieses liturgische Lied hat sich nun im engen Zusammenhang mit dem Aufbau des Opferritus in drei Gruppen gespalten. Als Rik, „Hymnus", als Sâman, „Melodie", als Yajus, „Spruch", ist Brahman nicht mehr das aus der Andacht des Sängers entquellende Lied, sondern das Erzeugnis liturgischen Schaffens. Als priesterliches Lied hat es eine fest umgrenzte Funktion im Gange der Opferhandlung. Daß das alte Brahman in drei Liedformen auftritt, hat gerade seinen Grund in der Spezialisierung der Opferhandlung, in der Verteilung des rituellen Werkes auf verschiedene Gruppen von Priestern. Eine jede dieser Gruppen begleitet den ihr eigentümlichen liturgischen Akt der Mitwirkung beim Opfer mit einer besondern Form des Opferliedes. Diesen Unterschied sehen wir in den drei Gruppen der Priester verkörpert, in der Gruppe der Hotri, welche die Ricas oder Hymnen recitieren, in der Gruppe der Udgâtri, welche das Sâman oder die Melodie singen, in der Gruppe der Adhvaryu, welche die Sprüche hersagen. Alle drei Kategorien des Priestertums aber wurden im Brahman als jener Stand zusammengefaßt, in dessen Obhut der sakrale Schatz des Volkes, die Opferlyrik und Opferliturgie ruhte. Und so leitete sich aus dem Opfer Brahman in der weiteren Bedeutung von Priester und von Priesterstand ab[1]. Insofern die Liturgie, wie sie in der dreifachen Form des Opferliedes als Rik oder „Opferhymnus", als Sâman oder „Opfermelodie", als Yajus oder „Opferspruch" das geistige Besitztum der drei

[1] Über Brahman als Priester und Priesterstand vgl. Pischel und Geldner, Vedische Studien II, 146 ff.

großen Priestergruppen bildet, welche sich in die Darbringung des Opfers teilen, heißt der Stand, welcher diese drei Klassen zu einem Ganzen im Gegensatz zum Stande des grundherrlichen Adels zusammenfaßt, Brahman[1].

Wie der Adel als Träger der wirtschaftlichen und politischen Vormacht Kshatram, „Stand der Grundherrschaft", genannt wird, so empfängt die gesellschaftliche Gruppe, in welcher die Opferliturgie im weitesten Sinne als das unterscheidende Standesprivileg gehütet wird, vom Brahman als dem Inbegriff der Liturgie den ehrfurchtgebietenden Namen Brahman. So stellt das Brahman in der grundlegenden Bedeutung von Opfer jene Epoche dar, die ihren geistigen und religiösen Mittelpunkt in dem reich entwickelten Opferwesen hatte. Es ist dieselbe Epoche, deren wirtschaftliches und politisches Zentrum die Macht des grundbesitzenden Adels als Kshatram bildete. In der Lyrik des Rigveda erscheint das Denkmal eines zu reicher Entfaltung gekommenen sozialen Organismus. Wie das Kshatram eine auf den wirtschaftlichen Besitz gegründete politische Vormacht bedeutet, so bezeichnet das Brahman die religiöse, auf dem Kultus beruhende Vorherrschaft, und wie es Geschlechter giebt, an welche der Besitz eines festen Grundes und Bodens geknüpft ist, so bestehen andere, einheitlich in sich abgeschlossene Familiengruppen, in denen sich ein Besitztum religiöser Vorrechte fortpflanzt. Dort erbt sich Kshatram als wirtschaftlicher, hier Brahman als geistiger Besitz fort.

Um Lyrik und Liturgie bewegt sich die Thätigkeit des Brahmanstandes, teils um der Liturgie selbst ein immer vielseitigeres Gepräge zu geben, teils um das Lied den liturgischen Handlungen entsprechend reicher zu spezialisieren und dem Gange des Ritus einzugliedern. Daher kommt im Brahman, wie es als Opferlyrik und Opferliturgie bereits in dem ältesten uns erhaltenen Denkmal des Kultus, im Rigveda, bezeugt wird, jenes Brahman zur Geltung, das zu einem bis ins kleinste ausgebildeten System in der Karmavidyâ oder „Liturgie" weiterentwickelt ist.

Wenn nun aber Opferlyrik und Opfersymbolik *ein und dasselbe* Zeitalter der im sakralen Boden wurzelnden Entwicklung darstellen, dann kann es ebensowenig zweifelhaft sein, daß dem liturgischen Brahman ein spekulatives Brahman parallel lief. Der im Brahman zur großartigen Entfaltung gebrachte Kultus bildete die Basis, auf der wissenschaftliches

[1] Dahlmann, Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde (1899) S. 71: „Das Ständewesen der alten Gesellschaft."

und künstlerisches Schaffen zu immer vielseitigerer Bethätigung heranblühte. Am deutlichsten trat dieses Wachstum in der „Wissenschaft vom göttlichen Sein", in der Brahmavidyâ, hervor. In der reichgegliederten Struktur des Opferwesens war dem forschenden Geiste die Grundlage für die symbolische Deutung der Opferhandlung gegeben. Man suchte nach der tieferen Bedeutung, welche die einzelnen Teile des Opfers hatten, nach dem Grunde, warum hier diese, dort jene Liturgie beobachtet wurde. Das Brahman als Opfer stand im Zentrum der Welt, und sein Einfluß reichte in alle Sphären. Im Brahman offenbarte sich die Macht eines göttlichen Seins, von der alles abhängt.

So lenkte das Opfer die Betrachtung auf die Beziehung der Opferteile zum Weltganzen. Man begann, den einzelnen Teilen, den Gaben, die verwendet, den Funktionen, die ausgeführt wurden, eine besondere Beziehung zur Welt und zum Menschen, zum makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus beizulegen. Daraus entwickelte sich eine Symbolik des Opferwesens, eine mystische, allegorische Deutung des liturgischen Brahman. Die Symbolik des Opferwesens aber öffnete dem forschenden Geiste den Weg zur Betrachtung des göttlichen Seins selbst und seiner Beziehungen zum Weltganzen und zum Individuum. Dieser Geist begnügte sich nicht mit der allegorischen Deutung des Opfers. Er wollte die im Brahman wirkenden Kräfte und den Urquell dieser Kräfte selbst kennen lernen.

Was ist das innere Wesen des Brahman? Ist es einfach oder mannigfach? Wie läßt sich die Vielheit der Wesen im Brahman auf eine wesenhafte Einheit zurückführen? Wie geht von der Einheit der Wesenheit die Vielheit der Wesen aus? Wie kehrt die Vielheit zur Einheit zurück? Das waren die Fragen, die immer lebhafter sich vordrängten. Die liturgische Bedeutung, in der das Brahman wurzelt, ist in eine mystische Bedeutung übergegangen, und in dieser mystischen Bedeutung wird das Brahman Ausgangspunkt jener Spekulation, die im Begriffe des absoluten und einzigen Seins dem Brahman seine letzte und endgültige Bedeutung giebt. Der Karmavidyâ, welche die Opfersymbolik darstellte, verband sich in der Brahmavidyâ eine Spekulation, welche in dem Wesen des Opfers das Eine und Absolute als Urgrund der Welt entdeckt hatte.

Aber sind Karmavidyâ und Brahmavidyâ, Opfersymbolik und Spekulation bereits parallele Erscheinungen des geistigen Lebens innerhalb des

rigvedischen Kultus- und Kulturbildes? Oder schließt nicht die im Rigveda sich darbietende Opferlyrik und Opferliturgie, so enge verwoben sie auch mit dem in der Karmavidyâ dargestellten System des Opfers sein mag, eine so vorgeschrittene Stufe der Entwicklung aus?

Ganz gewiß, wenn die rigvedische Gedankenwelt noch nichts anderes kennt als die der Liturgie zu Grunde liegende Vielheit der Götter, und wenn der Vorstellungskreis, in dem sich die Brahmavidyâ im Gegensatz zur Karmavidyâ bewegt, unvereinbar ist mit der Vielheit der göttlichen Wesen, welche die rigvedische Opferlyrik und Opferliturgie voraussetzt.

Solange wir nun allerdings an den landläufigen Vorstellungen vom Ursprung des Einheitsgedankens festhalten, bleiben Spekulation und Rigveda unvereinbar. Aber haben diese Vorstellungen eine sichere Basis? Das darf um so eher in Frage gestellt werden, als wir sehen, wie im Entwicklungsprozesse des Gottesbegriffes zwischen dem Rigveda auf der einen und den Waldbüchern auf der andern Seite eine Kluft besteht, über die der kühnste religionsgeschichtliche Deutungsversuch nicht hinwegträgt. Entweder ist die eine oder ist die andere Epoche in eine falsche Beleuchtung gerückt worden. Entweder ist es falsch, daß sich bereits die Weisen der „Waldbücher" zur Wissenschaft vom göttlichen Geist emporgeschwungen hatten, oder aber es lief der rigvedischen Göttervielheit eine Spekulation über den absoluten Geist als höheres Wissen parallel. Giebt es eine solche Spekulation, dann ist die Brücke gewonnen, welche uns über die Kluft der Widersprüche in gerader Linie aus dem Dunkel der rigvedischen Göttervielheit zum Begriffe des absoluten göttlichen Geistes hinüberführt.

Nun aber schließt die den liturgischen Zwecken dienende Vielheit der Götter die spekulative Einheit der göttlichen Wesenheit so wenig aus, daß nicht bloß innerhalb der von den Brâhmana dargestellten Opfermystik beide Elemente nebeneinander liegen, sondern daß sich auch im Bereiche der rigvedischen Opferlyrik ein spekulatives Element mit dem liturgischen verwebt. Innerhalb des vom Rigveda repräsentierten Zeitalters gab es bereits eine echt philosophische Spekulation. Das liturgische Brahman ist in dem äußeren Glanze des Opferkultus nur ein Wiederschein jenes einen göttlichen Seins, das im wahren und eigentlichen Sinne das Brahman ist als der schöpferische Urquell, aus dem alles Leben der Einzelwesen strömt. Der spekulative Vorstellungskreis, der sich in diesem Zentrum bewegt, ist wesentlich identisch mit der in den philosophischen „Waldbüchern" sich abspiegelnden Gedankenwelt.

## Zweites Kapitel.

## Opfersymbolik und Spekulation.

Wir unterscheiden in den Brâhmana eine doppelte Gruppe von Werken, die Brâhmana im engeren Sinne und die Âranyaka oder „Waldbücher". Ihrem Inhalte nach sind diese Brâhmanas im engeren Sinne „Erklärungen der Opferzeremonien nebst Vorschriften und Reflexionen über dieselben"[1]. In ihrem Mittelpunkte steht die majestätische Pracht des Opferwesens. Dadurch nun, daß sie den Aufbau der einzelnen Opfer in ihren Bestandteilen unter steter Bezugnahme auf die Einzelgötter Agni, Indra, Varuna, Mitra mystisch deuten, tragen sie einen ausgeprägt liturgisch-mystischen Charakter. Sie dienen dem Ritual im weitesten Sinne. Die Âranyaka hingegen entfalten einen spekulativen Charakter, indem sie ganz im Gegensatz zur Opfermystik, die sich auf die Vielheit der Götter stützt, den einen absoluten Geist und seine Beziehungen zum Weltganzen untersuchen. Die Brâhmana und Âranyaka verhalten sich also zu einander wie das liturgische und spekulative Wissen; das liturgische Wissen dient dem Kultus (karmavidyâ), das spekulative Wissen der Erkenntnis des im Brahman sich offenbarenden göttlichen Seins. Karmavidyâ und Brahmavidyâ, Liturgie und Spekulation, laufen parallel nebeneinander. Denn wenngleich die Âranyaka oder philosophischen „Waldbücher" erst an zweiter Stelle stehen mit ihren der absoluten Einheit gewidmeten spekulativen Betrachtungen, so folgt daraus keineswegs, daß sie ihrem Inhalte nach ein späteres Produkt als die liturgischen Abschnitte sind. Daß dies nicht zutrifft, beweisen die liturgischen Darstellungen selbst, welche unausgesetzt auf das Brahman im Sinne des Einen und Absoluten Bezug nehmen. Die Symbolik und Mystik des Opferritus hat in der liturgischen Darstellung, welche die Brâhmana entwickeln, das spekulative Element, das den Âranyaka eigentümlich ist, so gewiß zur Voraussetzung, daß die Göttervielheit der liturgischen Karmavidyâ ohne das Eine und Absolute der spekulativen Brahmavidyâ nicht mehr verständlich ist. Ein doppelter Standpunkt kommt also in den beiden Gruppen zur Geltung: der des Opferpriesters in der Liturgie der Karmavidyâ, der des Mystikers in der Spekulation der Brahmavidyâ; dort waltet den liturgischen Zwecken entsprechend die Vielheit der Götter, hier dem Wesen der spekulativen Betrachtung entsprechend

[1] Hardy a. a. O. S. 2.

die Einheit des göttlichen Seins. Der liturgische Standpunkt schließt den spekulativen nicht aus. Die Spekulation folgt der Liturgie, die Brahmavidyâ der Karmavidyâ als philosophisches „Schlußkapitel" unter dem besondern Titel Âranyaka, „Waldbuch". Obschon nun die Spekulation der Brahmavidyâ vorhanden war, so fand diese doch in der Opferliturgie der Brâhmana deren Zwecke gemäß keine Aufnahme. Wo wirkliche philosophische Elemente der Einheitslehre innerhalb der Brâhmana erscheinen, da sind sie im Sinne der Opferliturgie verwertet, zum Teil verändert und entstellt[1]. Während jedoch der spekulative Einheitsgedanke dort nur in gelegentlichen, indessen keineswegs unsichern Äußerungen durchblickt, leuchtet er reich entfaltet im spekulativen Schlußkapitel der Opfermystik.

In ganz ähnlicher Weise stehen sich nun innerhalb der rigvedischen Opferlyrik das liturgische und das spekulative Element, die liturgische Vielheit und die spekulative Einheit, parallel gegenüber. Die rigvedische Opferlyrik zerfällt in zwei Hauptgruppen, die sich dadurch unterscheiden, daß die größere Hauptgruppe, welche die ersten neun Bücher umfaßt, sich im Vorstellungskreise der Göttervielheit bewegt, während die zweite und kleinere Gruppe, welche sich auf das zehnte Buch beschränkt, ihren Mittelpunkt in dem Einheitsgedanken hat. Im Vordergrunde der rigvedischen Opferlyrik, welche die ersten neun Bücher aufbewahren, stehen Agni und Indra, Mitra und Varuna, Soma und Sûrya, dieselben liturgischen Gottheiten, auf die sich das liturgische Element der Brâhmana bezieht. Das zehnte und letzte Buch hingegen, gleichsam das Schlußkapitel der rigvedischen Opferlyrik, ist ganz beherrscht von dem spekulativen Einheitsgedanken. Aber gerade im Hinblick auf das schon reich entwickelte spekulative Element wird dieses Buch für erheblich jünger betrachtet als die neun ersten Bücher. Mit welchem Recht? Nun, man beruft sich eben auf den fortgeschrittenen Standpunkt, den die Verfasser dieser Lieder in dem klar und bestimmt entwickelten Begriff des Einen und Absoluten einnehmen, und der von dem in den ersten Büchern vertretenen Standpunkt der Göttervielheit schroff absticht. Und in der That, wenn wir lediglich auf das Zeugnis der rigvedischen Opferlyrik angewiesen wären, so wüßte ich nicht, was sich darauf erwidern ließe. Denn daß sich innerhalb des zehnten Buches eine weit fortgeschrittene Stufe der Entwicklung zu er-

[1] P. Deussen, Allg. Geschichte der Philosophie Bd. I, 1. Abt.: Philosophie des Veda bis auf die Upanishads (1894) S. 174.

kennen giebt, wird wohl von niemand bestritten werden. Aber dieser Umstand schließt die Möglichkeit keineswegs aus, daß die liturgische Göttervielheit der ersten Hauptgruppe und die spekulative Einheit der zweiten Hauptgruppe parallele Erscheinungen einer und derselben Epoche sind. So unzweifelhaft es feststeht, daß im Vorstellungskreise der Opfermystik neben dem liturgischen Standpunkt der spekulative zur unbestrittenen Geltung gekommen war, ebensowenig kann zunächst die *Möglichkeit* des parallel bestehenden doppelten Standpunktes für die Opferlyrik bestritten werden.

Wenn wir nun aber näher zusehen, so hat es mit dem im zehnten Buche vertretenen spekulativen Standpunkt des Einheitsgedankens dieselbe Bewandtnis wie mit dem auch an letzter Stelle stehenden spekulativen Element der „Waldbücher". Die philosophischen Hymnen des zehnten Buches vertreten den gleichen Einheitsgedanken wie das philosophische Schlußkapitel der Âranyaka. Es ist *eine* Ideenwelt, in der sich die Spekulation des Schlußkapitels der Opferlyrik im zehnten Buche und des Schlußkapitels der Opfermystik in dem Âranyaka bewegt. Und umgekehrt herrscht in den dem zehnten Buche vorausgehenden Büchern der Opferlyrik dieselbe liturgische Göttervielheit, auf welche dem liturgischen Zwecke entsprechend die in der Karmavidyâ entwickelte Opfermystik Bezug nimmt. Es besteht ein vollkommener Parallelismus. Das spekulative Element des letzten Buches der rigvedischen Opferlyrik verhält sich zu den übrigen Büchern in derselben Art wie das spekulative Element des letzten Abschnittes der Opfermystik zu den vorausgehenden Abschnitten. Was daher die „Waldbücher" für die Brâhmana sind, dasselbe bedeuten die Hymnen des zehnten Buches für die liturgischen Bücher: *eine Ergänzung der Liturgie durch die Spekulation*, der Karmavidyâ durch die Brahmavidyâ. Oder wie kommt es, daß, abgesehen von wenigen Liedern, gerade in einem einzigen, und zwar im letzten Buche der Opferlyrik, alle jene Poesie vereinigt wird, welche denselben spekulativen Grundcharakter trägt wie die philosophische Prosa des Schlußkapitels der Opfermystik? Hier wie dort bildet das spekulative Element nur den letzten Abschnitt einer Sammlung, die als Ganzes betrachtet den liturgischen Zweck im Auge hat, indem sie die Grundlage des liturgischen Unterrichts für die drei Gruppen der Priester bildet, die sich in die Opferhandlung teilen. Die Opferlyrik des Rigveda und die Opfermystik des Brâhmana sind die *Basis* des liturgischen Brahman. Aber aus diesem liturgischen Brahman ist das spekulative Brahman hervorgegangen in der Gestalt eines Wissens,

das sich zum Begriffe des Einen und Absoluten erhebt. Dieses Wissen ist die Vollendung des liturgischen Wissens und nur einer auserlesenen Gruppe von Weisen zugänglich, während für die Mehrzahl der dem Stande des liturgischen Brahman zugehörenden Glieder der Schwerpunkt des Unterrichts auf der Opferlyrik und Opfermystik ruht. Wenn das spekulative Element als Abschluß der rigvedischen Opferlyrik nur einen verhältnismäßig kleinen Raum einnimmt, so trifft dasselbe auch bei den Âranyaka gegenüber der liturgischen Masse der Opfermystik zu. Daher spiegeln sich in den der Göttervielheit gewidmeten Liedern und in der vom Einheitsgedanken erfüllten Lyrik nur zwei Strömungen einer und derselben Phase der Entwicklung ab. Es sind jene Strömungen, die sich als liturgische und spekulative Richtung in der Opfermystik fortsetzen.

Daß nun das liturgische Element, wie es in den Opferhymnen erscheint, das darauffolgende spekulative Element der philosophischen Lieder bereits voraussetzt, ergiebt sich aus der Poesie des Rigveda ebenso bestimmt wie aus der Prosa des Brâhmana. Denn wenn auch der Vorstellungskreis, welcher sein Zentrum im Einheitsgedanken hat, in der Opferlyrik „ihrem Zwecke gemäß ebensowenig Aufnahme fand“ [1] wie in der Opfermystik, so bezeugt er sich doch ebenso unzweifelhaft in den gelegentlichen Äußerungen dort wie hier. Ja der Einheitsgedanke hat bereits auf die Vorstellung der Göttervielheit einen so tiefgreifenden und umbildenden Einfluß ausgeübt, daß selbst das liturgische Pantheon, das der Opferlyrik eigentümlich ist, auf einer ganz neuen Basis zu ruhen scheint.

Von der Vielheit göttlicher Wesen nämlich, welche dieses Pantheon bevölkern, sticht eine Erscheinung in so befremdendem Gegensatz ab, daß man nach den verschiedenartigsten Deutungen gesucht hat. Es hat damit folgende Bewandtnis.

Wo es eine so große Mannigfaltigkeit göttlicher Wesen giebt, sollte man eine Abstufung erwarten, eine dem höheren oder niedereren Wirkungskreise entsprechende Über- und Unterordnung, so zwar, daß die Gesamtheit der Götter in einem höchsten göttlichen Wesen ihr Haupt hat. Bis zu einem gewissen Grade ist dies auch der Fall, wenn die Dichter das Königtum Varunas verherrlichen [2]. „Die Hoheit und Macht, die den König umgiebt, nur potenziert und erweitert, ist Varuna eigen.“ Er ist „König der Königtümer“, „König der ganzen Welt“, „König über alle Götter

[1] Deussen a. a. O. S. 175. [2] Vgl. Hardy a. a. O. S. 51.

und Sterbliche", „Allherrscher". Im Kreise der Lieder, welche Varunas „Allherrschaft" feiern, ist er wirklich der Gott der Götter; er besitzt die Attribute des höchsten Gottes. In den Varuna-Hymnen ist uns das schönste Denkmal eines älteren monotheistischen Glaubens der Inder erhalten. Aber über diesen engen Liedkreis reicht Varunas höchste Herrschaft selten aus. Er teilt meistens die Attribute eines höchsten Gottes mit Indra und Agni, mit Sûrya und Soma.

Wir sehen nacheinander Indra und Agni, Varuna und Mitra, Savitri und Sûrya mit den Attributen der höchsten Gottheit bekleidet, und zwar in einer Art, daß man meinen könnte, dem Dichter oder den Dichtern gelte hier Indra, dort Agni, hier Varuna, dort Sûrya als der einzige Gott. Wendet sich der Dichter an Agni, so macht es den Eindruck, als habe er mit einem Male vergessen, daß er vorher Indra oder Sûrya in der Herrlichkeit des höchsten Gottes geschildert. Es ist dies eine Erscheinung, welche der ganzen rigvedischen Opferlyrik eigentümlich ist. Max Müller gab ihr zum Unterschied von Monotheismus den Namen Henotheismus. Analog, aber im Gegensatz zum Monotheismus, ist das Wort Henotheismus gebildet. Während Monotheismus die Vorstellung eines absolut einzigen persönlichen Gottes ausdrückt, einen Gottesbegriff, welcher den meisten Dichtern des Rigveda bereits fremd geworden, soll Henotheismus besagen, daß der eben angerufene Gott, so wie er den Umständen entsprechend vor die Seele des Dichters trat, als schlechthin unabhängig und als höchster Gott verehrt wurde[1].

Der Name klingt schön. Aber so bestechend die Bezeichnung scheinen mag, sie giebt uns nicht den mindesten Aufschluß, warum auf der einen Seite den rigvedischen Sängerkreisen die göttliche Wesenheit als ein einziges und höchstes Sein erscheint, und warum auf der andern Seite trotzdem dieses einzige Sein bald in Agni, bald in Indra gefeiert wird. Man beruft sich zur Erklärung des Gegensatzes auf die „Unbestimmtheit der Umrisse, die den vedischen Göttergestalten eigen ist"[2]. Aber wenn es auch richtig ist, daß die Macht- und Wirkungssphären, welche den einzelnen Göttern zugewiesen sind, namentlich bei den Lichtgöttern mehrfach ineinander übergreifen, so tragen doch die Gestalten eines Agni und Soma, Mitra und Varuna so individuell geprägte Züge, unterscheiden sich so bestimmt

[1] Vgl. *Muir*, Original Sanskrit Texts V (1870), 350 ff.

[2] H. Oldenberg, Religion des Veda (Berlin 1894) S. 101, A.

in dem Sagenkreis, den die dichtende Phantasie um ihre Person gewoben, daß es kaum gestattet sein dürfte, von einer „Unbestimmtheit der Umrisse, die den vedischen Göttergestalten eigen ist", zu reden. Noch weit weniger aber erklärt sich die Eigenart, bald in Agni, bald in Soma die eine höchste Gottheit zu feiern, „aus der begreiflichen Höflichkeit des Sängers oder Priesters gegenüber jedem der himmlischen Herren, mit welchem zu reden er augenblicklich die Ehre hat". Das alles sind Deutungsversuche, die den Thatbestand, wie er in Wirklichkeit vorliegt, nicht klären, sondern nur verhüllen, mag man nun zu der „Unbestimmtheit der Umrisse" oder zu „des Sängers Höflichkeit" seine Zuflucht nehmen.

In einem andern Lichte erscheint der „Henotheismus", wenn wir ihn im Zusammenhang mit dem Einheitsgedanken betrachten. Gab es im Zeitalter der rigvedischen Opferlyrik bereits jene spekulative Vorstellung des Einen und Absoluten, das die Vielheit der Wesen durchdringt, dann schwebte dem Dichter in der individuellen Vielheit der Götter diese einzige göttliche Wesenheit vor. In der hymnologischen und liturgischen Mannigfaltigkeit der Götter leuchtet alsdann nur die eine allwirkende Potenz, die sich in der spekulativen Betrachtung erschlossen hat. Obwohl einzig in sich selbst, wird diese göttliche Wesenheit doch dem liturgischen Zwecke der Opferlyrik entsprechend in der konkreten Vielheit der alten Göttergestalten gefeiert. Sie wird bald als Agni oder Indra, bald als Mitra oder Varuna mit den individuellen Insignien und Attributen des „Gottes der Götter" bekleidet. Aber ob Indra oder Varuna, ob Soma oder Sûrya, es ist nur ein einziges göttliches Sein, das sich in diesen Gestalten verkörpert. So wird die spekulative Einheit durch die liturgische Vielheit wohl verhüllt, aber nicht aufgehoben. Die Opferlyrik individualisiert das Eine und Absolute in den Götterbildern. Das leuchtende Gewand des Mythus ist nur mehr die dichtende Einkleidung des Einheitsgedankens.

Sobald wir den Henotheismus in diesem Sinne fassen, schwindet jeder Widerspruch, der in der scheinbaren Vielheit höchster göttlicher Wesen zu liegen scheint, welche die rigvedische Opferlyrik verherrlicht. Es werden nicht viele „höchste Götter" gepriesen, sondern nur ein einziges göttliches Sein, hier in Agni, dort in Indra, hier in Mitra, dort in Varuna. Der Standpunkt der Liturgie ist ein anderer als der der Spekulation. Die Liturgie ruht auf der Vielheit, die Spekulation auf der Einheit. Aber Liturgie und Spekulation ergänzen sich als zwei Strömungen innerhalb eines und desselben Kultuslebens. Diese Erklärung hatte schon

der alte Yâska in seinem „Niruktam", das man treffend eine Etymologia sacra nennen könnte, gegeben, als er unter Bezug auf die Einzigkeit des göttlichen Seins schrieb: „Der höchste Geist wird um der Unendlichkeit seines Wesens willen in einer Mannigfaltigkeit der Formen gepriesen. Alle Götter sind nur Einzelerscheinungen des einen göttlichen Geistes." [1]

Daß nun der „Henotheismus" in dem spekulativen Einheitsgedanken begründet ist, dafür sprechen feste Anhaltspunkte innerhalb der Opferlyrik selbst. Ein solcher Anhaltspunkt bietet sich zunächst im *asuratvam ekam*, in der „einzigen göttlichen Wesenheit", welche Hymnus 55 im dritten Buche des Rigveda besingt [2].

Den Schluß aller Strophen bildet der Refrain: „Das erhabene göttliche Sein aller Götter ist nur ein einziges" (asuratvam ekam). Dieses asuratva ist von asura, „göttlicher Geist", abgeleitet; es bezeichnet die abstrakte Wesenheit, das, wodurch das Sein ein göttliches ist. Und so besagt der Refrain, daß jenes erhabene göttliche Sein, das in allen Göttern sich offenbart, seiner Wesenheit nach nur ein einziges ist. Was Indra, Agni, Varuna zu göttlichen Wesen macht, ist das ihnen innewohnende eine und unteilbare asuratva. Mit vollem Rechte kann daher der Dichter allen diesen Göttern dieselben Attribute des souveränen und höchsten göttlichen Seins beilegen, nicht weil er besonders „höflich" sein will oder einen Augenblick von allen andern Göttern absieht, sondern weil er zur Vorstellung gelangt ist, daß es nur eine einzige göttliche Wesenheit, aber viele Träger dieser Wesenheit giebt.

Daß nun in dem *asuratvam ekam*, d. h. in dem Begriff des einen göttlichen Seins, der Schlüssel zu dem vermeinten Henotheismus liegt, bezeugt noch bestimmter das 164. Lied des ersten Buches in der klassischen Strophe: „Sie nennen es Indra, Mitra, Varuna, Agni, wohl auch Garutman, den schön befiederten himmlischen Vogel. Was in Wirklichkeit nur ein einziges Sein bildet *(ekam sad)*, das beschreiben die Weisen in einer Vielheit von Gestalten (viprâ *bahudhâ* vadanti), indem sie von einem Agni, Yama, Mataricvâ reden." [3] Prägnanter läßt sich die dem „Henotheismus" zu Grunde liegende Anschauung von der Einzigkeit eines höchsten göttlichen Seins nicht umschreiben. Es sei nicht richtig, wenn man sagt, Agni, Indra u. s. w. würden als höchste Gottheit verehrt; vielmehr

[1] *Muir* l. c. V, 380.
[2] Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, S. 105.
[3] Ebd. S. 118.

sollte es heißen, daß in Agni, in Indra, in Varuna die eine göttliche Wesenheit verherrlicht wird. Die göttliche Wesenheit (asuratvam), welche in Wirklichkeit nur ein einziges Sein (ekam sad) bildet, wird unter vielen Einzelgestalten (bahudhâ) vorgeführt, nicht als glaubten die heiligen Seher (viprâs) an eine Vielheit göttlicher Wesen. Wenn sie von einem Agni, Mitra, Yama reden, so geschieht es, um dem Volke die eine göttliche Wesenheit, welche im Opfer verherrlicht wird, unter vielerlei Gestalten darzustellen, die hier diese, dort jene Seite des göttlichen Wesens und Wirkens verkörpern.

Diesen Gedanken entwickelt das achte Buch in dem Bilde, das die eine göttliche Wesenheit sich in der Vielheit entfalten läßt, wie das Feuer, das in tausend Flammen leuchtet, wie die Sonne, die in tausend Strahlen sich zerteilt, wie die Morgenröte, die in weitem Kreis sich ausbreitet. Trotz aller scheinbaren Vielheit der Kräfte flammt nur ein Feuer, glüht nur eine Sonne, leuchtet nur eine Morgenröte im Weltraum. So besteht nur „das eine Sein schlechthin" (ekam vâ idam) und „hat das All durchdrungen" (vibabhûva sarvam).

Aus diesen Worten klingt die deutliche Sprache der philosophischen Waldbücher heraus. Es ist die Sprache jenes Idealismus, der im Dualismus der absoluten Seele und materiellen Schöpfung gründet und seinen Höhepunkt in dem Gegensatz von Purusha und Prakriti, von Urgeist und Urstoff erreicht. Wie nahe die Vorstellung des rigvedischen Sängers dem Idealismus der klassischen Epoche steht, beleuchtet die enge Übereinstimmung, in der sich die Liedstrophe des Veda mit der Darstellung berührt, welche eine epische Urkunde[1] des Sâmkhya-Systems vom absoluten Geiste und seiner Ausbreitung im Weltall giebt:

eka evâ 'gnir bahudhâ samiddhah
ekah sûryo viçvam anuprabhûtah
ekai 'vo 'shâh sarvam idam vibhâti
ekam vâ idam vibabhûva sarvam

Es giebt nur ein Feuer, ob es auch vielgestaltig aufflammt,
Es giebt nur eine Sonne, die das All durchdringt,
Es giebt nur eine Morgenröte, die dieses All durchleuchtet,
Es giebt nur ein höchstes Sein, das zum All sich entfaltet,

eko hutâço bahudhâ samidhyate
ekah sûryas tapaso yonir ekâ
eko vâyur bahudhâ vâti loke
purushaç cai 'ko nirguno viçvarûpah.

Es giebt nur ein Feuer, das vielgestaltig aufleuchtet,
Es giebt nur eine Sonne als einzige Quelle aller Glut,
Es giebt nur eine Windesmacht, welche mannigfach die Welt durchzieht,
Es giebt nur einen Urgeist, der in sich einfach, allgestaltig leuchtet.

[1] Mahâbhârata XII, 350, 10.

Die enge Verwandtschaft des philosophischen Standpunktes zwischen vedischem Lied und epischem Spruch springt in die Augen. Es wird mit aller Bestimmtheit der Satz ausgesprochen, daß es in Wirklichkeit nur ein unbedingt Seiendes (ekam idam) giebt; seine Vielgestalt sei nur ein Schein, und zwar wird im Rigveda diese Einzigkeit in einer Sprache geschildert, die sich kaum von der Darstellung des klassischen Idealismus der späteren Religionsphilosophie unterscheidet. Es sei nur hingewiesen auf die viermalige Wiederholung des *eka*, „einzig", und auf den Gegensatz *bahudhâ*, „vielgestaltig", der mit *viçvam* und *sarvam*, „All", wechselt. Auch die Beispiele zur Beleuchtung des Satzes, daß es nur ein höchstes Sein (ekam sad = ekam idam) giebt, mag es noch so vielgestaltig im All sich ausbreiten, sind entweder die gleichen oder die ganz ähnlichen Bilder des einen Feuers und der einen Sonne, der einen Morgenröte und des einen Windes. Die Übereinstimmung ist zum Teil sogar eine wörtliche (bahudhâ samiddhah = bahudhâ samidhyate). Nur ein Unterschied waltet vor. Während die Sprache des klassischen Idealismus von dem „einen, eigenschaftslosen Urgeist" redet (purushaç cai 'ko nirgunah), spricht der Dichter des Rigveda nur erst von dem „einen Sein". Es fehlt noch jenes charakteristische Attribut der absoluten Einfachheit und Eigenschaftslosigkeit, worin die klassische Philosophie den Gegensatz von Urgeist und Urstoff erblickt. Als „eigenschaftslos" (nirguna) wird der Urgeist erst in einer späteren Periode beschrieben.

Wie immer wir über das Alter der rigvedischen Hymnen denken mögen, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß zwischen dem Verfasser des rigvedischen Hymnus und dem des epischen Liedes ein weiter Zeitraum liegt. Wie kommt es nun, daß bereits in einem durchaus alten Liede des Rigveda die Einzigkeit des absoluten Seins in einer Fassung geschildert wird, die sich fast wörtlich mit der Darstellung der klassischen Philosophie deckt? Entweder ist die epische Strophe, welche den einzigen Urgeist (ekah purushah) verherrlicht, unabhängig von der vedischen Strophe, welche das „eine Seiende" beschreibt, entstanden oder in Abhängigkeit von letzterer. In beiden Fällen ist es klar, daß der Dichter des vedischen Hymnus nur dann in so charakteristischen Bildern die Einzigkeit des absoluten Seins im Gegensatz zur individuellen Vielheit des Stoffes schildern konnte, wenn er bereits zu dem Standpunkte gelangt war, welchen der Verfasser des dem Purusha gewidmeten epischen Liedes einnimmt. Dieser Standpunkt läßt sich im wesentlichen dahin charakterisieren, daß es nur

ein einziges absolutes Sein giebt, das die Welt der stofflichen Vielheit durchdringt und belebt. Und zwar handelt es sich um einen spekulativen Ideenkreis, um Vorstellungen, die ihren Ursprung nicht in einer volkstümlichen Auffassung von Gott haben, sondern in einer Betrachtung, die über das Sinnenfällige hinaus zu den letzten Gründen alles Seins und Werdens vorzudringen sucht, und dadurch, daß sie an Stelle der konkreten Vorstellung den abstrakten Begriff setzt, in einen Gegensatz zu den greifbaren Bildern des Volksglaubens tritt. Die Vorstellung von dem „Einen, das ist", von dem „einen Seienden, das sich zum All entfaltet", ist eine spekulative, aus der Abstraktion gewonnene Vorstellung und setzt die Entwicklung einer echt philosophischen Abstraktion voraus, die sich über die volkstümliche Darstellungsart bereits weit erhebt. Gleich zu Eingang des Hymnus wird mit einer fast an Naivetät grenzenden Offenheit der Gedanke ausgesprochen, daß die Göttervielheit nur zu liturgischen Zwecken von den Opferpriestern eingeführt sei. In Wirklichkeit gebe es nur ein einziges göttliches Sein. Dieser Einheit, von der das gewöhnliche Volk nichts wisse, sei zu Opferzwecken eine Vielheit unterschoben. „Den die klugen Opferpriester in eine Vielheit von Gestalten umwandeln, ihm bringen sie ein solches Opfer dar. Der als opferkundiger Brahmane damit beauftragt war, welche Kenntnis von ihm besitzt der Auftraggeber?"

Hier sehen wir der Einheit eine zu liturgischen Zwecken frei geschaffene Vielheit (bahudhâ kalpayantah) gegenübergestellt. Indem die Priester das Opfer dem „Einen" (imam), der einzig wie die eine Sonne leuchtet, darbringen (yajnam vahanti), machen sie aus dem „Einen" eine Vielheit (bahudhâ), so daß es bald Agni oder Indra, bald Soma oder Varuna ist, immer eine individuelle Göttergestalt, an die das Opfer sich richtet. Aber in allen diesen Göttergestalten, welche die Liturgie der Opferhandlung symbolisch vor Augen führt, verkörpert sich nach des Dichters Wort nur das eine göttliche Sein (ekam idam), das weltwirkend und welterhaltend das All durchdringt (vibabhûva sarvam), gleich der einen Sonne und der einen Morgenröte. Daher entspricht das bahudhâ kalpayantah, „die Göttervervielfältigung", buchstäblich dem ekam sad bahudhâ vadanti in dem Verse: „Man nennt es Indra, Varuna, Mitra, Agni oder den schön befiederten Garutman; als ein ‚Vielfältiges' stellen sie hin, was nur ein einziges Sein ist, mag es Agni oder Yama heißen."

Die Göttervielheit bezieht sich also nur auf das Opfer. Seine Bestimmung empfängt das Opfer durch den die Opferhandlung begleitenden

Hymnus, der hier an Agni, dort an Indra, je nach des Auftraggebers (yajamâna) Wunsch, gerichtet wird. Der Hymnus wird von dem zur Opferdarbringung beauftragten (yukta) Brahmanen recitiert. So stehen Lyrik und Liturgie im engsten Wechselverhältnis. Hier wie dort herrscht die dem Kultuszwecke entsprechende Göttervielheit. Daher wird der den Hymnus recitierende Brahmane (brâhmano anucâna), indem er dem Auftrage des Opferherrn entsprechend die Opferhandlung einer bestimmten Gottheit weiht, als der eigentliche Schöpfer der imaginären Göttervielheit (bahudhâkalpa), betrachtet, die an Stelle der realen Einzigkeit tritt. Die hymnologische Vielheit ist nach dem Dichter keine reale, sondern eine ideale, eine ausgesprochen liturgische. Indem der Dichter ausruft: „Was weiß davon der Auftraggeber?" d. h. von der zu Opferzwecken „frei geschaffenen Vielheit" (bahudhâkalpa), und dann sofort dieser imaginären Vielheit die reale Einzigkeit gegenüberstellt mit dem Refrain: Eines ist das Feuer, eine die Sonne, eine die Morgenröte, setzt er dem liturgischen Wissen, das nur für die Opferzwecke dient, ein spekulatives Wissen an die Seite. Dieses Wissen ist dem opferbestellenden Volke verborgen und nur dem wissenskundigen Brahmanen zugänglich. Den Inhalt des der volkstümlichen Anschauung sich anpassenden Wissens bildet die mit dem Opfer verbundene Göttervielheit, den Inhalt des höheren Wissens „das einzig Seiende" (ekam idam). Diese Unterscheidung enthält bereits im Keime jenen Gegensatz eines höheren und niederen Wissens, der grundlegend für die spätere Philosophie ist, insofern sich ja das höhere Wissen auf die Erkenntnis, das niedere Wissen auf den Kultus des Brahman richtet. Das Ziel des höheren Wissens ist ein streng spekulatives, das Ziel des niedern ein liturgisches. Von welcher Bedeutung diese Thatsache für das Gesamtbild der Entwicklung ist, wird sich später noch deutlicher ergeben, wenn es sich um den Nachweis handelt, daß der Idealismus der Religionsphilosophie auf der klassischen Höhe seiner Entwicklung seine Basis in dem Vorstellungskreise der Opfermystik hat.

Die Unterscheidung, welche in dem doppelten Wissen der Karmavidyâ als Liturgie und der Brahmavidyâ als Spekulation hervortritt, ist also schon dem rigvedischen Geistesleben eigen. Dem in der Opferlyrik herrschenden liturgischen Vorstellungskreise mit seinen persönlich gedachten Göttern läuft ein spekulativer Vorstellungskreis parallel, der sein Zentrum in der Idee des Einen und Beharrenden hat; und das spekulative Schlußkapitel der rigvedischen Opferlyrik steht in vollster Übereinstimmung mit dem Schluß-

kapitel der liturgischen Opfermystik. Die Dichter der philosophischen Lieder des zehnten Buches nehmen in allen Anschauungen so vollständig den Standpunkt der Spekulation ein, welche in den philosophischen Texten der Âranyaka und Upanishad zur Darstellung kommt, daß beide Gruppen einander ergänzen und erklären. Der treffendste Beleg dafür liegt in Schermans mustergültiger Arbeit „Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Samhitâ, verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads" vor. Schritt um Schritt wird man finden, daß es eine und dieselbe Gedankenentwicklung ist, die hier und dort ihren gleichlautenden Ausdruck findet. Die enge Übereinstimmung schließt jeden Zweifel aus, daß die Schöpfer der Opferlyrik, welche uns *heute* als liturgische Lyrik in dem Rigveda *vorliegt*, sich im Ideenkreise der „Waldbücher" bewegen.

Wenn der spekulative Einheitsgedanke vor der konkreten Göttervielheit zurücktritt und nur gelegentlich durchleuchtet, so hat dies, wie immer wieder hervorgehoben werden muß, seinen Grund darin, daß alle diese Lieder „schon ursprünglich in ihrer uns im Rigveda vorliegenden Gestalt zu besondern rituellen Zwecken gedichtet worden sind". Die Liturgie, für welche gedichtet wurde, ist dieselbe, welche in ihrem großartigen, reich gegliederten Aufbau uns innerhalb der Brâhmana entgegentritt. Die Verfasser der *Opfermystik* stehen bereits auf dem spekulativen Standpunkte des Einheitsgedankens. Warum also nicht auch die Verfasser der *Opferlyrik*? Wenn es dem spekulativen Vorstellungskreise, in dem sich die Opfermystiker der Brâhmana bewegen, nicht widerstritt, daß sie in den liturgischen Abschnitten so von der Vielheit körperlich gedachter Götter sprachen, als ständen sie noch ganz unter dem Zauber der uralten Götterherrlichkeit, obschon diese Göttervielheit für sie gar nicht mehr vorhanden war, dann konnten auch die Opferlyriker in den dem Kultus gewidmeten Hymnen in gleicher Weise Agni und Indra, Mitra und Varuna verherrlichen, ohne den spekulativen Einheitsgedanken darum zu verleugnen.

Hält man dem entgegen, daß der Einheitsgedanke innerhalb der rigvedischen Opferlyrik *zu sporadisch* hervortrete, um für die *gesamte* Opferlyrik Geltung beanspruchen zu können, so muß wiederum betont werden, daß ganz das Gleiche ja auch für die Opfermystik zutrifft. Obschon gar kein Zweifel darüber besteht, daß die Opfermystik der Brâhmana in ihrer vorliegenden Gestalt die Spekulation über das Brahman als bereits in voller Entwicklung begriffen voraussetzt, so kommt letztere doch nur „gelegentlich" zur Geltung. Nicht anders verhält es sich mit

dem vereinzelten Hinweis auf den Einheitsgedanken, wie ihn die Opferlyrik bietet.

Wenn nun auch das eine Seiende selbst innerhalb der Opferlyrik nur in „gelegentlichen Äußerungen" durchblickt, so gilt nicht das Gleiche von dem sogen. Henotheismus. Diese rigvedische Eigentümlichkeit, alle Götter, je nachdem sie verehrt werden, mit den Attributen des höchsten Gottes zu bekleiden, dehnt sich auf alle Bücher der rigvedischen Opferlyrik aus. Nun aber gründet diese Eigenart gerade darin, daß der Sänger in jedem Gotte nur eine Offenbarung der einen göttlichen Wesenheit, eine Verkörperung des asuratvam ekam feierte. Der „Henotheismus" ist nicht erst der Anfang, sondern schon das Ergebnis einer Spekulation, die sich zur Idee eines einzigen, die Welt erfüllenden Seins emporgeschwungen hatte. Dieses Eine und Absolute wird jedoch, obschon es ein Ergebnis der Spekulation ist, innerhalb der Opferlyrik nicht spekulativ, sondern liturgisch, d. h. so, wie es den besondern Zwecken der Liturgie entspricht, zum Ausdruck gebracht. Die Liturgie des Opferwesens verlangt die Mannigfaltigkeit der Götter. Daher erscheint das „eine Seiende" (ekam sat) so, daß es, wie der Dichter sagt, hier Agni oder Mitra, dort Varuna oder Indra heißt. Wenn sich der Dichter dem Agni oder Mitra zuwendet, so geschieht es, um durch das Opfer die im All thätige eine göttliche Potenz, welche ihm in Agni und Mitra als „Priester" (hotar) verkörpert vorleuchtet, sich günstig zu stimmen. Der Opferlyriker ist von jener geistigen Atmosphäre umgeben, welche die Opfermystik erfüllt und die Quelle ihres Lichtes in dem Einen und Absoluten hat. Mag daher auch innerhalb der vorgeblich älteren Bücher des Rigveda der Einheitsgedanke nur gelegentlich erscheinen im Gegensatz zum spekulativen Schlußkapitel des zehnten Buches, so trifft das für den „Henotheismus" nicht zu. Die „henotheistischen" Opferlieder finden sich in allen Teilen des Rigveda. Darum ist der dem „Henotheismus" zu Grunde liegende Einheitsgedanke das Gemeingut der ganzen durch Opferlyrik und Opfermystik vertretenen Epoche.

Daß es sich bei den Liedern, welche das eine Seiende feiern, nicht um ein erstes Aufleuchten des Einheitsgedankens handelt, ergiebt sich noch nach einer andern Seite hin. Es finden sich innerhalb der Opferlyrik eine Anzahl Hymnen, die einen befremdend kecken und übermütigen Ton anschlagen. Da wird zum Lobe Indras aufgefordert, trotz des Zweifels, der sich immer lauter kundgiebt. „Der Furchtbare, von dem sie zweifelnd fragen: ‚Wo ist er?'; ja, von dem sie sogar behaupten: Der ist nicht"

(na eshah asti [II, 12, 5]). Dieses *na* esha *asti* weckt unmittelbar die Vorstellung jener Schule von Philosophen, deren Schlagwort lautet: na asti, „Es giebt keinen Gott", „Es giebt keine Seele", und die daher Nâstika, „Ungläubige" (na asti), heißen. Nâstika ist der Sammelbegriff für jene verschiedenen Richtungen, welche leugnen, daß es eine Seele (na asti jîvah), daß es ein Jenseits (na asti paralokah) gebe. Reichen die Wurzeln dieses Stammbaumes bereits in die rigvedische Schicht des Geisteslebens zurück? Noch deutlicher spricht sich ein anderer Sänger aus, wenn er zum Lobe Indras begeistern will, denen zum Trotz, die da sprechen: „Einen Indra giebt es nicht (na indrah asti), wer hat ihn je gesehen? Wen können wir als Indra preisen?" (VIII, 100, 3.)

Nun hat man in diesem Zweifel die ersten Anfänge des spekulativen, sich von Glauben und Religion befreienden Einheitsgedankens gesucht. Ein Zeitalter, in dem so deutliche Anzeichen des Unglaubens sich zeigen, sei „reif für die philosophische Betrachtung der Dinge" gewesen[1]. Das Umgekehrte trifft zu. So wenig der „Henotheismus" die Epoche des spekulativen Suchens erst anbahnt, ebensowenig kündet sich in diesen Zweifeln an die Göttervielheit und an die konkreten Göttergestalten ein „Aufdämmern des Einheitsgedankens" an. Es liegt auch hier bereits das Ergebnis des zur unbestrittenen Herrschaft emporgestiegenen Einheitsgedankens vor.

Parallel zu dieser Einheit besteht die Vielheit der konkreten Göttergestalten. Aber diese Vielheit, der ganze Glanz der Götterwelt hat nur mehr eine liturgische Bedeutung. Die Spekulation hingegen, die sich über das Sinnenfällige hinaus zu dem „einen Seienden" emporgeschwungen, bedarf der Göttervielheit so wenig wie des Opfers, das in ihr seine Grundlage besitzt. Der Spott, der in jenen bekannten Liedern so übermütig laut sich äußert, ist gegen jene gerichtet, welche das höhere Wissen des Einen und Absoluten beiseite schieben, um aus ganz materiellen Zwecken für die liturgische Vielheit der Götter Propaganda zu machen. Insofern diese Mannigfaltigkeit Basis der Liturgie ist, besteht sie zu Recht. Und so ist es immer geblieben. Mochte sich die Spekulation noch so hoch über das in der Liturgie enthaltene niedere Wissen erheben, so blieb doch die Karmavidyâ als solche, blieben Liturgie und Göttervielheit unberührt und bewahrten ihre feste Stelle innerhalb des religiösen Lebens. Die Zweifler und Spötter, von denen die Hymnen reden, sind nicht die Bahnbrecher

[1] Deussen a. a. O. S. 103.

einer freieren Bewegung, einer „Gegenströmung", der es gelingt, mit dem alten liturgischen Glauben, mit dem Opferwesen und seiner Göttervielheit zu brechen. Sie stellen vielmehr bereits die Kehrseite einer zu hoher Entwicklung gelangten Spekulation dar. Diese Sorte von Skeptikern und Atheisten steht nicht am Anfang der Entwicklung, sondern gehört zu den typischen Erscheinungen des fortschreitenden Ganges der Philosophie. Daher denn auch die bemerkenswerte Übereinstimmung, die sich in dem Schlagwort jener Spötter: na asti, „Es giebt keinen Gott", mit dem bekannten Schlagwort der, später Nâstika genannten Skeptiker zu erkennen giebt. Letztere führen den Namen Nâstika gerade deswegen, weil sie Gott und Seele, kurz alles leugnen, was jenseits der Sinnenwelt liegt: *na asti* paralokah, „Es giebt keine andere Welt", so lautet ihre Parole. In dem Zweifel und Spott liegt also ein weiterer Beleg für die Thatsache, daß Opferlyrik und Opfermystik eine Epoche der fortschreitenden Entwicklung widerspiegeln. Diese Epoche gründet auf der Unterscheidung von Liturgie und Spekulation, von Karma und Vidyâ. Und es ist überaus bezeichnend, daß der in dem Werkdienst der Liturgie und in der Kontemplation der Philosophie erschlossene doppelte Weg des religiösen Strebens schon auf die kurze, für die gesamte spätere Entwicklung maßgebende Formel gebracht ist: vidyayâ vâ karmanâ vâ, „Entweder durch Spekulation oder durch Opfer gelangt der Mensch zur Erlösung". Das Karman, „Opfer", wird in der Liturgie der Brâhmana, die Vidyâ, „Spekulation", in der Philosophie der Âranyaka dargestellt. Danach mag man beurteilen, welchen Sinn es hat, von einer Periode der Brâhmana-Zeit zu reden und diese, wie Deussen es thut, in zwei Epochen zu spalten: in eine Epoche der Brâhmana-Philosophie und in eine Epoche der Upanishad-Philosophie.

Ist es schon nicht gestattet, die Opferlyrik des Rigveda und die Opfersymbolik der Brâhmana zu Denkmälern zweier verschiedenen Perioden der Philosophie zu machen, so ist es erst recht nicht gestattet, die „Brâhmana-Periode" — lassen wir einmal den Ausdruck gelten — in eine Brâhmana-Philosophie und in eine Upanishad-Philosophie zu zerlegen. Dadurch wird ein Riß mitten in ein durchaus einheitliches Bild der Entwicklung hineingetragen. Denn was ist die im Kreise der Brâhmana vertretene Philosophie anders als eben jene Lehre vom absoluten Geiste, welche als Âtmavidyâ in den „Waldbüchern" dargelegt wird? Der Inhalt dieser „Wissenschaft vom höchsten Geiste" deckt sich aber wesentlich mit dem

Inhalt der ältesten uns zugänglichen Upanishads. Es ist ein und derselbe spekulative Ideenkreis, der hier und dort seinen Mittelpunkt im Brahman als dem einzigen (aikyam) und als dem wesensgleichen (aikâtmyam) Sein aller Dinge hat. Aber während es *eine* Spekulation ist, die zwar in den liturgischen Abschnitten, d. h. in den Brâhmana, nur sporadisch auftritt, in den philosophischen Schlußkapiteln hingegen nach allen Seiten hin erklärt wird, sind es ganz verschiedene Phasen der philosophischen Entwicklung, die in der *Gesamtheit* der als Upanishad bekannten Denkmäler zum Ausdruck kommen. Ein anderes Gepräge tragen Chândogya und Brihad-Âranyaka, ein anderes Kâthaka und Maitrâyanî, und von *beiden* verschieden ist die Masse der kleinen und unzweifelhaft späten Upanishad-Texte. Die erste Gruppe, der ich auch Taittirîya, Aitareya und Kaushîtaki zuteile, verrät noch keine Spur jener methodischen Zusammenfassung und systematischen Gliederung der stofflichen und psychischen Prinzipien, welche uns die dritte und jüngste Gruppe in voller Ausbildung zeigt. Die mittlere Gruppe gründet zwar auf einem *systematischen* Ausbau der spekulativen Prinzipien, indem sie sich als Ergebnis eines fortgeschrittenen Stadiums der Philosophie zu erkennen giebt; aber sie entbehrt jener einheitlichen Durchbildung der spekulativen Elemente, welche den gemeinsamen Charakterzug der letzten und jüngsten Gruppe bildet. Unter dem Namen Upanishad werden also ganz verschiedene Phasen der philosophischen Entwicklung zusammengefaßt. Upanishad im wahren und ursprünglichen Sinne sind nur jene philosophischen Urkunden, welche als Âranyaka oder Waldbücher das spekulative Schlußkapitel der liturgischen Brâhmana bilden. Dazu gehören vornehmlich Brihad-Âranyaka und Chândogya.

Hier denn ist der Einschnitt zu machen, der das Entwicklungsbild der Philosophie in zwei große Epochen trennt, in eine ältere unter dem Einfluß der Opfermystik stehende Spekulation und in eine jüngere von methodischer und systematischer Untersuchung beherrschte Spekulation. Die ältere Phase des Einheitsgedankens findet ihren Abschluß in jener Erkenntnis des Brahman, die es unternimmt, die letzten Gründe alles Seins methodisch zu untersuchen. Während dieser Epoche entwickelt sich der Idealismus immer klarer und schärfer in den drei Grundbegriffen des Brahman oder „göttlichen Seins", des Purusha oder „reinen Geistes, des Âtman oder „wahren Wesens der Dinge". Der Einheitsgedanke gipfelt in dem Satze: Brahman ist Âtman, „des Menschen innerstes und wahres Wesen

ist identisch mit dem einzigen göttlichen Sein". Die klassische Vertreterin dieser Spekulation ist jene Gruppe der Upanishads, welche mit der Liturgie der Brâhmana enge verbunden das spekulative Wissen im Gegensatz zum liturgischen Wissen darstellt. Ihr allein gebührt der Name Upanishad im wahren und eigentlichen Sinne als Bezeichnung für die höhere, von der Liturgie allmählich sich absondernde spekulative Erkenntnis des absoluten Geistes.

Wenn wir die Opferlyrik und Opfermystik als Denkmäler einer einzigen Epoche betrachten, die bereits von einem spekulativ durchgebildeten Einheitsgedanken beherrscht ist, dann gewinnen wir die Brücke, welche uns aus der ältesten Epoche des indischen Kultuslebens in die klassische Epoche des Idealismus hinüberführt.

Die Opfermystik steht verbindend zwischen ältester und klassischer Zeit, zwischen der Zeit, in welcher die Liturgie noch unbestritten als ein auf der Vielheit der Götter ruhendes Opferwesen herrschte, und jener Zeit, deren auszeichnende Signatur der Idealismus der klassischen Philosophie bildet. Diese mittlere Phase, welche ich kurzweg Opfermystik nenne, verkörpert bereits den Idealismus einer ausgebildeten Spekulation, und dadurch unterscheidet sie sich von der ältesten Zeit, in welcher die Liturgie die allein maßgebende Norm und Form des religiösen Lebens und Strebens war; aber sie besitzt noch nicht jene klassische Form des Idealismus, die uns in dem systematischen Ausbau des Sâmkhya entgegentritt, und darin unterscheidet sie sich von der Philosophie auf der Höhe ihrer Entwicklung.

Es geht also nicht an, in der rigvedischen Opferlyrik die schüchternen Anfänge der Spekulation, das „erste Aufdämmern des Einheitsgedankens" zu suchen. Die Morgenröte der Spekulation ist verblaßt; der Tag ist angebrochen. Die Sonne des „Einen und Absoluten" steht bereits hoch über dem Horizont, wenn sie auch noch lange nicht die Sonnenhöhe der klassischen Epoche erreicht hat. Opferlyrik und Opfermystik gehören einer Zeit an, in der der Einheitsgedanke mächtige Fortschritte gemacht.

Wenngleich nun aber Lyrik und Mystik keineswegs Denkmäler sind, die uns die Anfänge der Spekulation aufhellen, so kommt der in ihnen bezeugten Epoche unter anderem Gesichtspunkt eine ungleich höhere Bedeutung zu. Während das Zeitalter der Opfermystik auf der einen Seite in seinem spekulativen Element jene Grundvorstellungen enthüllt, aus denen die Idee des Einen und Absoluten sich zu dem dreifachen Begriff: des göttlichen Seins im Brahman, des reinen Geistes im Purusha, des

innersten Wesens in Âtman, entwickelte, giebt es uns auf der andern Seite in seinem Vorstellungskreise bereits deutlich jene Grundlinien zu erkennen, die zum methodischen Ausbau des Einheitsgedankens im Sâmkhya führten. In dem Grundgedanken, der diese Epoche beherrscht, in den Elementen, die sie entwickelt, gewinnen wir den Schlüssel zum dunkelsten Problem der indischen Religionsphilosophie. An Stelle des unklaren Entwicklungsbildes, das den Einheitsgedanken bald aus einer Reaktion gegen Göttervielheit und Liturgie, bald aus dem „so nebelhaft durchsichtigen" Charakter der Gottheiten ableitet, treten die konkreten Züge des Opferwesens. Was zuerst den Eindruck eines Labyrinthes regellos sich kreuzender Gänge und Windungen macht, wird nach und nach zu dem Bilde einer geschlossenen Entwicklung. Diese Entwicklung besitzt einen Zentralbegriff, in welchem die anscheinend so regellos ineinandergreifenden Fäden einheitlich wie in einem einzigen Mittelpunkt zusammenlaufen. Von hier aus entwirrt sich das buntverschlungene Gewebe, das die Spekulation ausgesonnen und ausgesponnen hat. Nicht heterogene Elemente sind es, die sich in dem Idealismus der indischen Erlösungslehre zusammenfinden. In dem engen Zusammenhang, durch den die Spekulation mit der Mystik des Opferwesens verknüpft ist, offenbart sich ein homogener Bildungsprozeß, der von der Opferliturgie zur Opfermystik, von der Opfermystik zur philosophischen Spekulation, von den ersten Ergebnissen der Spekulation zum System jener Erlösungslehre führte, an welchen Indien durch mehr als zwei Jahrtausende bis auf den heutigen Tag festgehalten hat.

Der Idealismus im Zeitalter der Opfermystik bewegt sich um zwei Probleme: Wie ist die Mannigfaltigkeit des Weltganzen aus der Einheit hervorgegangen? Wie kehrt die Vielheit zur Einheit zurück? In diesen beiden Fragen war der Spekulation eine doppelte Richtung gegeben: eine kosmologische, deren Gegenstand die Evolution des Brahman zum Weltganzen bildete, und eine psychologische, deren Objekt die Rückkehr der individuellen Seele zur absoluten Seele war. Wenngleich nun beide Probleme im Bereiche der Opfersymbolik zugleich auftauchten, so hielt die psychologische Richtung nicht gleichen Schritt mit der schnell sich entwickelnden kosmologischen Richtung, die das Brahman in seiner Beziehung zum Weltganzen erforschte. Die Welt in dem Reichtum der individuellen Erscheinungen lag ja vor den Augen des Forschers ausgebreitet und lockte zur lebhaften Untersuchung. So wurde denn die Spekulation zuerst dahin gedrängt, die Evolution des Brahman zur Welt in ihren letzten Ursachen

zu ergründen. Wie gelangen wir von der Einheit zur Vielheit? Dann aber regte sich um so mächtiger das andere Problem: Wie gelangen wir von der Vielheit zur Einheit zurück?

Es gilt daher zu zeigen, wie die Opferidee den Ausgangspunkt für die kosmologische und psychologische Entwicklung des Einheitsgedankens bildet. Aber damit ist unsere Aufgabe nicht erschöpft. Es muß gleichzeitig der Beweis erbracht werden, daß die kosmologischen und psychologischen Begriffe, die sich unter dem Einfluß der Opfersymbolik so charakteristisch ausbilden, die unmittelbare Grundlage darstellen, auf der sich die systematische Philosophie aufbaute. Alsdann werden im Rahmen des Entwicklungsbildes die Widersprüche schwinden, die bislang in dem Verhältnis der Begriffe zu einander hervorzutreten schienen. Glaubte man doch zwischen dem Begriffe des Brahman und dem des Âtman so wenig Zusammenhang zu finden, daß man den Ursprung aus ganz verschiedenen spekulativen Richtungen herleiten wollte. Aber sehen wir auch ganz von der Thatsache ab, daß beide Begriffe bereits in den ältesten spekulativen Denkmälern vereint erscheinen, so zeigt sich in der Bedeutung, durch welche Brahman und Âtman zu einem Begriffe verschmelzen, eine so innige Zusammengehörigkeit, daß es von vornherein fragwürdig sein mußte, wie diese enge miteinander verwachsenen Begriffe, welche die Grundformel des Idealismus in beiden Stadien der Spekulation bilden, aus zum Teil einander widerstreitenden Schulen entlehnt sein sollten. Ganz anders gestaltet sich das Bild, sobald es in das Licht in der Opfermystik gerückt wird. Alle spekulativen Vorstellungen, so heterogen sie auf den ersten Blick scheinen, fügen sich zu einem homogenen Ganzen zusammen, sobald das Brahman an die Spitze der Untersuchung gestellt wird unter dem doppelten Gesichtspunkt des Urquells, aus dem die Einzelerscheinungen des Weltganzen hervorgehen, und des Endzieles, zu dem sie zurückkehren. Während es im ersten Stadium die Frage nach dem „Woher?" des Menschen ist, welche die Religionsphilosophie zur Erforschung des Ursprungs der Welt drängt, tritt im zweiten Stadium die Frage nach dem „Wohin?" in den Vordergrund. Dort sind es kosmologische, hier eschatologische Betrachtungen, welche die Spekulation beschäftigen.

# Zweiter Abschnitt.
# Das Brahman als Urquell der Wesen.

## Erstes Kapitel.
## Das kosmologische Problem und seine Lösung im Schöpfungsbilde.

Wo immer der menschliche Geist zur tieferen Ergründung alles sichtbaren Seins erwacht, da ist es die Frage nach dem Urgrund der Einheit und Harmonie des Weltganzen, die vor allem ihn fesselt.

Nichts macht auf den Geist einen so gewaltigen Eindruck als die erhabene Ordnung, welche das Weltall erfüllt. Jahraus, jahrein wandeln Sonne und Mond und die übrigen Himmelskörper in festen Bahnen. Wie lange schon mögen sie diese Bahnen daherziehen? Wer gab ihnen den Weg? Überall, wo sich das Auge hinwendet, begegnet ihm die höchste Gesetzmäßigkeit. Es waltet ein harmonisches Zusammenwirken aller Kräfte, um der Natur ihre sich stets verjüngende Schönheit zu geben. Woher kommt die uns umgebende Welt in der Einheit ihrer Erscheinungen?

Es liegt nahe, die älteste Antwort darauf in dem Begriffe des Prajâpati zu suchen. Prajâpati bedeutet „Herr der Geschöpfe". „Herr der Geschöpfe" ist Prajâpati als Schöpfer und Erhalter aller Wesen. Er heißt „der eine Gott, welcher Himmel und Erde erzeugt" (janayan deva ekah), „der eine König der Welt" (eka id râjâ jagatah), „der einzige Gott unter allen Göttern" (deveshu adhi deva ekah), der eine Gott, des Weltalls Schützer" (deva eko bhuvanasya gopâh).

Das weckt den Schein, als hätte sich die Betrachtung in der Vorstellung dieses „Herrn der Geschöpfe" zum ersten Male über die Vielheit vergöttlichter Naturkräfte zum Begriffe eines einzigen schöpferischen Urwesens erhoben, um in diesem Urwesen den einen Urquell zu erfassen, aus dem die ganze Mannigfaltigkeit der Welt hervorgeht. An Stelle der vielen Kräfte, welche die dichtende Phantasie zu göttlichen Wesen verkörpert, tritt eine einzige weltbildende und welterhaltende Potenz, die in der Vorstellung von Prajâpati als der eine Schöpfer und Regierer des Weltganzen betrachtet wird. Prajâpati ist „das schlechthin oberste Prinzip" im Sinne eines einzigen und persönlichen Gottes. Daher bezeichnet Prajâpati das erste Stadium in der Entwicklung des Einheitsgedankens. Unter dem Bilde

des Schöpfers steht Prajâpati an der Spitze jener Evolution, welche die Idee eines einzigen und absoluten Prinzipes immer schärfer und abstrakter ausbildet.

So hat Deussen[1] den „Herrn der Geschöpfe" aufgefaßt. In Prajâpati findet er den Ausgangspunkt der spekulativen Entwicklungsreihe. Von Prajâpati als dem einen Schöpfer und Erhalter ausgehend „durchläuft die Entwicklung der Brâhmana-Zeit drei ineinander übergreifende Perioden, in deren erster Prajâpati als Prinzip aller Dinge an der Spitze steht, während er in der zweiten in den Hintergrund tritt vor dem aus Brahmanaspati hervorgegangenen Begriff des Brahman, bis in der dritten der aus dem Purusha abzuleitende Begriff des Âtman die Hegemonie übernimmt". Daraus ergiebt sich „ein zeitliches Fortschreiten von dem Mythologischen (Prajâpati) zum Rituellen (Brahman) und von diesem zum Philosophischen (Âtman)". Dem entsprechend wird auch Prajâpati in den ältesten uns erhaltenen Hymnen von Deussen als „eine Personifikation des abstrakten Begriffes der Schöpferthätigkeit" gefaßt. Indem die Dichter dieser spekulativen Hymnen die Welt der Erscheinungen nicht mehr auf einzelne göttlich gedachte Naturkräfte, sondern auf eine einzige Schöpferthätigkeit zurückführen, legen sie bereits Zeugnis für das Erwachen der philosophischen Betrachtung ab; insofern jedoch der abstrakte Begriff der Schöpferthätigkeit in das konkrete Gewand eines persönlichen Schöpfers gekleidet wird, steht die Bildung des Prajâpati-Begriffes noch unter dem Einfluß des „Mythus". Erst allmählich wird der Zauber des Mythus durch die Macht der spekulativen Abstraktion gebrochen. Und so leuchtet denn in Prajâpati, wie ihn das rigvedische Schöpfungslied schildert, das älteste Bild des einen und absoluten Urwesens, das sich allmählich im Begriffe von Brahman und Âtman zur Vorstellung des unbedingt seienden, denkenden, seligen Geistes ausbildet. Da heißt es von dem einen Schöpfer[2]:

Der Odem giebt und Kraft giebt, er, dem alle,
Wenn er befiehlt, gehorchen, auch die Götter;
Des Abglanz das Unsterbliche, der Tod ist, —
Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?

Durch dessen Macht dort die beschneiten Berge,
Das Meer der Weltstrom ist, von dem sie fabeln;
Des Arme dort die Himmelspole sind, —
Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?

[1] Deussen a. a. O. S. 180.

[2] Rigveda X, 121. Deussen a. a. O. S. 132.

Durch den der Himmelsraum, der Erde Festen,
Der Sonne Glanz, das Firmament gestützt sind,
Und der im Mittelreich den Luftraum ausmißt, —
Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?

Zu dem aufschaun die Kämpfer beider Heere,
Auf Hilfe bauend, sorgenvollen Herzens;
Aus dem aufgeht und fernhin strahlt die Sonne, —
Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?

Die Antwort auf die neunmal feierlich erhobene Frage lautet:

Prajâpati! Du bist es und kein anderer,
Der alles dies Entstandene umfaßt hält;
Zu teil werd' uns, was wir, dir opfernd, wünschen;
Uns, die dich kennen, mach zu Herren der Güter!

Wer wollte bezweifeln, daß in diesem Hymnus Prajâpati „das schlechthin oberste Prinzip" vertritt als der einzige Gott und Schöpfer aller Dinge, von dem alles andere abhängt, der aber selbst kein höheres Sein über sich hat? Und doch so verlockend es scheint in dem „Herrn der Geschöpfe", in dem „einen Gott und Herrscher" den einzigen Gott als höchstes Sein und Wesen zu suchen, so wenig entspricht ein solcher Begriff der Vorstellung, welche dem Hymnus zu Grunde liegt.

Der „Gott", dem die Macht über die irdischen und himmlischen Welten zugewiesen wird, ist derselbe, von dem es heißt, daß „er am Anfang entstanden", daß er „als erstes aller Wesen erzeugt ist", daß er „aus dem goldenen Ei hervorgegangen" sei. Dieser Schöpfer ist selbst ein Produkt des stofflichen Seins. Mit andern Worten: Der Prajâpati, dessen weltschaffende und welterhaltende Macht der Hymnus schildert, geht aus dem Urstoff hervor. Neben dem göttlichen Sein besteht von Ewigkeit her ein urstoffliches Sein. Dadurch nun, daß das göttliche Sein sich in die Urmaterie versenkt, wird diese zur Thätigkeit belebt und aus der Verbindung beider entsteht Prajâpati als erstes und als oberstes Geschöpf, als erstes Geschöpf, insofern es das erste individuelle und organische Sein ist, das sich entwickelt, als oberstes Geschöpf, weil es den Inbegriff aller in dem Stoffe enthaltenen schöpferischen Urkräfte darstellt. Als erstes und oberstes Wesen, das aus dem vom göttlichen Sein belebten Urstoff hervorgeht, wird Prajâpati Träger der kosmogonischen Urkraft, aus der die Welt der Erscheinung entsteht und in die sie zurückkehrt. Das Weltall ist in der Einheit und Mannigfaltigkeit der Einzelwesen nichts anderes als eine Entfaltung der im Prajâpati verkörperten zeugenden

Urkraft des Stoffes. Daher bedeutet Prajâpati nicht „eine Personifikation des abstrakten Begriffes der Schöpferthätigkeit", sondern wird als eine real wirkende Potenz betrachtet, als Demiurgos, in welchem sich die weltbildende Kraft der Urmaterie nach allen Seiten gleichsam auswirkt.

Der Begriff dieses Weltbildners umschließt ein doppeltes Element. Seinem eigenen Wesen nach ist er eine Evolution der Urmaterie. Er selbst aber wird zur causa ex qua und zur causa per quam der Weltentfaltung. Die Welt geht nicht unmittelbar aus dem Urstoff hervor, sondern durch den aus dem Urstoff erzeugten Demiurgos. Beide Elemente gehören in der Vorstellung des Prajâpati eng zusammen, daß er aus der Materie sich entwickelt und daß er als erstes Produkt der Materie stoffliche und wirkende Ursache der Weltentfaltung ist. Was causa materialis der Welt, das ist auch ihre causa efficiens. Erst unter der Voraussetzung, daß „der Herr der Geschöpfe" selbst ein Produkt des Urstoffes ist, wird sein kosmogonischer Doppelcharakter als Stoffursache und Wirkursache verständlich. Denn Prajâpati wird bewirkendes Urprinzip der Welt dadurch, daß er die zeugende Kraft des Stoffes vermöge des Hervorgehens aus der Urmaterie ganz in sich aufnimmt, um sie alsdann zur Vielheit der stofflichen Wesen zu individualisieren. Weil er in seinem Wesen die gesamte Masse des Urstoffes, *aus welchem* die Welt *besteht*, umfaßt, darum wird er auch die Ursache, durch welche sie *entsteht*.

Prajâpati ist also seiner Natur nach ein stoffliches Produkt. Als Inbegriff der urstofflichen Kräfte wird er „Schöpfer" des Weltalls. So erscheint er bereits in allen uns erhaltenen Denkmälern der ältesten Epoche. Es läßt sich keine Stelle nachweisen, aus der hervorgeht, daß Prajâpati erst jenen umbildenden Prozeß durchgemacht habe, der ihn allmählich aus der Höhe des schlechthin obersten Prinzips in den Bereich des Stoffes gezogen hätte. Wo immer wir dem Begriffe des „Herrn der Geschöpfe" innerhalb der Urkunden der Opferlyrik und Opfermystik begegnen, da ist Prajâpati als Schöpfer durch und durch ein stoffliches Wesen, aus der Urmaterie erzeugt, um als Träger der dem Stoffe innewohnenden weltbildenden Kräfte sich zum Organismus des Weltganzen zu entwickeln. Der Urstoff wird unter dem Bilde der Urwasser vorgeführt, in die sich das absolute Sein als Samen senkt, um als „Herr der Geschöpfe" aus dem Urwasser hervorzugehen. Daher heißt Prajâpati „der aus goldenem Keime Entstandene". „Der aus goldenem Keime Entstandene war am Anfang; er wurde erzeugt als der einzige Herr aller Wesen." An anderer

Stelle heißt es: „Aus den Wassern entstand der eine Schöpfer aller Götter." Darum „verehren die Menschen den Goldentsprossenen als den höchsten unübertreffbaren Gott". Indem Prajâpati aus dem Urstoff hervorgeht, vereinigt er alle kosmogonischen Kräfte in sich. „Prajâpati, kein anderer als du hält alles, was geschaffen wird, in seinem Wesen beschlossen."

Das ist Prajâpati als Schöpfer und Herrscher innerhalb der Opferlyrik und Opfermystik. Es versteht sich von selbst, daß der Begriff eines solchen Schöpfers nicht an der Spitze der spekulativen Evolutionsreihe stehen kann. Er ist das Produkt einer vorgeschrittenen Spekulation.

Das ergiebt sich noch klarer, wenn wir unser Augenmerk einesteils auf den Charakter der Urmaterie richten, aus der Prajâpati erzeugt wird, andernteils auf die Art, in welcher Prajâpati selbst materielle und wirkende Ursache des Weltganzen zugleich ist. Beide Gesichtspunkte schließen jeden Zweifel aus, daß dem Prajâpati, den wir in den Denkmälern der Opferlyrik und Opfermystik antreffen, ein langer Prozeß der Entwicklung vorausgegangen war. Prajâpati ist der Inbegriff der Schöpferthätigkeit, aber ein realer und physischer, kein imaginärer und abstrakter Inbegriff oder wie Deussen sagt, „nur eine Abstraktion der persönlich gedachten Schöpferkraft". Der Begriff der Schöpferthätigkeit, welche in Prajâpati, dem Herrn der Geschöpfe, sich verkörpert, gründet wesentlich in den beiden axiomatischen Sätzen, daß es eine von Ewigkeit her existierende Urmaterie geben muß und daß der aus dieser Urmaterie hervorgehende Weltbildner als Stoff- und Wirkursache zugleich das All hervorbringt. Wo aber liegen die Anfänge dieses Begriffes? Wie gelangte die Spekulation zu diesen Sätzen, welche so entscheidend für die gesamte spätere Entwicklung geworden sind, daß das ganze Gebäude des systematischen Idealismus darauf ruht? Mag der Einheitsgedanke in den späteren Systemen des Vedânta und Sâmkhya noch so verschiedene Gestalten annehmen, mögen Nyâya und Vaiçeshika von dem ursprünglichen Gedanken noch so sehr abzuweichen scheinen, keines der seltsamen Systeme wird uns in der unterscheidenden Eigenart verständlich ohne diese beiden im Prajâpati-Begriff zusammengefaßten Sätze. Die Lehre von Gott und vom Endziel nicht weniger wie die Lehre von der Seele und vom Körper hat hier ihre ureigenste Wurzel. In allen uns zugänglichen Urkunden der Spekulation aber ist dieser Begriff nicht mehr im Flusse des Werdens begriffen, sondern hat jene Form erreicht, in der er vorbildend für die klassische Epoche des Idealismus wurde. In

welchen älteren Vorstellungen also sind die vermittelnden Glieder der zu Prajâpati führenden Evolutionsreihe erkennbar?

Innerhalb der Opferlyrik und Opfermystik erscheint Prajâpati aufs engste mit Puruṣha verbunden. Puruṣha und Prajâpati gelten für synonyme Bezeichnungen des zum Weltall sich entfaltenden Demiurgos. Und die Thätigkeit, welche hier an Prajâpati geknüpft ist, wird dort mit dem Namen Puruṣha verbunden. Sehr anschaulich zeigt sich dies in dem Schöpfungsbilde, wenn der Akt der Weltentfaltung bald als ein vorweltliches Opfer des Prajâpati, bald als ein Opfer des Puruṣha geschildert wird, oder wenn die Opfermystik die Vervielfältigung der individuellen Wesen abwechselnd auf einen Wunsch des Prajâpati und des Puruṣha zurückführt. Aus alledem ergiebt sich, daß im Zeitalter der Mystik, wie es sich in den Brâhmana widerspiegelt, eine abgeschlossene Vorstellung vom Ursprung der Welt bestand, deren Träger bald Prajâpati, bald Puruṣha heißt.

Um so befremdender erscheint es, wenn Deussen in der Evolutionsreihe: Prajâpati, Brahman, Âtman für Puruṣha nur einen untergeordneten Platz hat. Spielt er in dem spekulativen Bildungsprozeß eine so nebensächliche Rolle, daß er einfach ausgeschaltet werden kann oder nur so nebenbei erwähnt zu werden braucht, ohne daß ein Glied der Entwicklung, ein Ring der fortschreitenden Kette vermißt wird? Innerhalb der Opfermystik tritt Puruṣha so wenig hinter Prajâpati zurück, daß er mit ebensoviel Recht Prajâpatis Stelle in der von Deussen entworfenen Series einnehmen könnte. In der rigvedischen Opferlyrik aber erscheint Puruṣha in so beherrschender Stellung, daß die in ihm durchgebildete Vorstellung alles andere eher als eine spekulative Nebenbildung ist.

Wenngleich nun Puruṣha, „Geist", und Prajâpati, „Herr der Geschöpfe", synonym für den weltzeugenden Schöpfer innerhalb der Brâhmana auftreten, so bedeutet das keineswegs, daß Puruṣha und Prajâpati gleichzeitig und nebeneinander als synonyme Ausdrücke für den einen aus dem Urstoff hervorgehenden Demiurgos entstanden sind. Es fragt sich also: Welche Vorstellung geht voraus, die des „Herrn der Geschöpfe" oder die des „Geistes"? Da kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Puruṣha älter ist, aber nicht in der Bedeutung „Geist", sondern im Sinne des zum „All" sich entwickelnden Organismus des Weltganzen. Nach der Genesis des Puruṣha muß daher die Untersuchung forschen, wenn sie zur Genesis des Prajâpati gelangen will. Die Genesis des Puruṣha aber

hat ihren Ursprung im Brahman. Im Brahman entwickelte sich jenes Schöpfungs- und Weltbild, das als einheitlicher Organismus im Puruṣha erscheint.

Das Brahman gehört daher an die Spitze der Evolution, welche zu den im Puruṣha und Prajâpati verkörperten kosmologischen Vorstellungen führte. Erst durch den Zusammenhang mit Brahman gewinnen Puruṣha als weltbildender Urorganismus und Prajâpati als weltbildende Urpotenz ihre charakteristische Stellung im Ganzen des spekulativen Entwicklungsprozesses. Und wenn ein Umstand für die Richtigkeit der von mir darzulegenden Evolution des Schöpfungs- und Einheitsbegriffes spricht, so ist es die Einheitlichkeit des Bildes, die sich aus der Unterordnung von Prajâpati unter Puruṣha, von Puruṣha unter Brahman ergiebt. Weit entfernt, daß diese Begriffe in der Unterordnung unter das Brahman das Charakteristische ihrer Bedeutung verlieren, fügen sie sich gerade dadurch zu einem organischen Entwicklungsbilde zusammen, in welchem die einzigartigen Elemente des Schöpfungsbegriffes ihre Erklärung finden. Durch Puruṣha, dann durch Prajâpati, endlich durch Âtman wird das Brahman immer schärfer ausgeprägt, so daß letzteres sich zu ersteren wie das Allgemeine zum Besondern verhält. Puruṣha, Prajâpati, Âtman stellen drei charakteristische Phasen in der Entwicklung des Einheitsgedankens dar. In allen drei Phasen ist Brahman das Schlagwort, das der Spekulation die Richtung giebt. Aber das Schlagwort empfängt in jeder Phase eine charakteristischere Färbung durch die unterscheidende Eigenart, in der sich Brahman zum Puruṣha, Puruṣha zum Prajâpati, Prajâpati zum Âtman weiterbildet.

Wie aber wurde das Brahman zum Ausgangspunkte der kosmologischen Entwicklungsreihe, wie entwickelten sich aus Brahman die beiden Axiome der Schöpfungstheorie: I. Es giebt eine Urmaterie, aus welcher der Schöpfer hervorgeht. II. Der aus ihr erzeugte Weltbildner ist stoffliches und wirkendes Urprinzip des „All“?

Den Weg zum Ausgangspunkte weist uns die in mannigfachen Wendungen wiederkehrende Formel der Opfermystik: „Brahman ist das Opfer“, „Puruṣha ist das Opfer“, „Prajâpati ist das Opfer“. Alle drei Begriffe werden in der einen Vorstellung des weltzeugenden Opfers zu einem Gesamtbegriff zusammengefaßt. Weltschöpfung und Welterhaltung sind das Ergebnis der allwirkenden Opfermacht. Vom Brahman als Opfer ging die Spekulation aus, um zum Brahman als Urgrund der Welt zu gelangen.

## Zweites Kapitel.

## Entstehung des Schöpfungsbildes.

### I. Brahman und Purusha als Prinzip der Einheit im Weltall.

Den Ausgangspunkt der kosmologischen Spekulation bildet die Vorstellung von dem Wesen und der Wirksamkeit des Opfers.

Brahman bedeutete das Opfer, und in der symbolischen Hingabe des Menschen war es der erhabenste Ausdruck der Andacht. Dadurch wohnte dem Opfer aber auch die größte Wirksamkeit inne. Es ist machtvoller als jede andere Form der religiösen Inbrunst, in der sich der Mensch hilfesuchend zu Gott wendet. Durch kein Mittel kann der Mensch das Ziel seiner Wünsche sicherer erreichen als durch das Brahman, wenn es als Opferflamme leuchtet. Freude und Ehre, Reichtum und Glück entströmen dem Opfer; das ganze Leben ist von ihm abhängig.

Dem Opfer wurde daher unfehlbare Wirksamkeit zugeschrieben, und aus dieser allgemeinen Vorstellung von der Bedeutung des Opfers für das Leben des Einzelnen entwickelte sich die besondere Vorstellung von der weltumspannenden Wirksamkeit. Die liturgische Idee wurde zu der Vorstellung weitergebildet, daß im Brahman als Opfer die göttliche Potenz ruhte, durch welche der Gang der Natur bestimmt wird. Und je mehr das Opfer in den Mittelpunkt des sozialen Lebens als die erhabenste Kundgebung des religiösen Gefühles trat, desto mächtiger entwickelte sich die Idee dieser weltdurchdringenden Wirksamkeit.

Da legte sich wie von selbst die Frage nahe: Wodurch übt das Opfer diesen geheimnisvollen Einfluß aus? Welche Macht ruht in seinem Schoße verborgen?

Das Opfer war die Wohnstätte des göttlichen Seins. Dadurch, daß der Mensch im Opfer seine innerste Abhängigkeit von Gott zum Ausdruck brachte, kehrte er gleichsam zum göttlichen Urquell, von dem er ausgegangen war, zurück. Im Opfer verband er sich aufs engste mit Gott. Und Gott senkte sich seinerseits zu ihm herab. Im Brahman breitete die göttliche Macht ihren Einfluß über die Erde aus. Da erschien die Gottheit helfend und schützend, erfreuend und bereichernd. Alles Leben ging vom Brahman aus. So rückte nach und nach das Opfer in das Zentrum des Weltganzen als Inbegriff aller göttlichen Kräfte, welche das All durchdringen. Im Opfer wohnte die Macht, auf der die Welt beruht; im Opfer hat die Harmonie, welche das Ganze in der unendlichen Fülle der Einzel-

erscheinungen beherrscht, ihren realen Grund und Boden. Und dieser reale Grund und Boden ist nichts anderes als das göttliche Sein selbst, das im Schoße des Opfers ruht. In dem regelmäßigen Laufe der Erscheinungen, in der Gesetzmäßigkeit der Natur entfaltet sich das Brahman als welterhaltende Macht. In der Harmonie der Erscheinungswelt verkörpert sich das Brahman als göttliche Urkraft. Dadurch war an Stelle des Brahman, das Opfer bedeutete, Brahman in der Bedeutung eines einzigen realen Seins und Wesens getreten. In diesem einen Sein und Wesen des Brahman gewann die Spekulation den Boden, auf dem sie die Prinzipien ihrer Schöpfungstheorie entwickelte.

Wie übt das Brahman seine weltschaffende Wirksamkeit aus? Das war die nächste Frage. Die Antwort wurde im Begriffe von Ritam gegeben.

In seiner Grundbedeutung[1] bezeichnet Ritam „Richtung" und „Weg", das, was seinen festen Gang hat. Daraus ergab sich die weitere Bedeutung „Sitte" und „Regel", „Ordnung" und „Gesetz". Und so bezeichnet Ritam innerhalb des Weltlaufs das Gesetz der Harmonie, die Ordnung im höchsten und umfassendsten Sinne, das regelmäßige, ungestörte Ineinandergreifen aller elementaren Kräfte. Es drückte die Stetigkeit des Weltlaufs, die Richtung aus, in der das Ganze und in der jede einzelne Naturerscheinung den bestimmten Gang nahm. Wo aber hat dieses Ritam, in welchem die Betrachtung die Mannigfaltigkeit der wirkenden Kräfte zur Einheit zusammenfaßte, seinen Ursprung?

Den Ursprung entdeckte die Spekulation im Opfer. Das Opfer wird unzähligemal das Haus, der Ort, der Boden, die Geburts- und Wohnstätte des Ritam genannt. Vom Opfer also geht die zweckvolle und vernünftige Ordnung aus, welche im Ritam zur Erscheinung kommt. Das Ritam ist daher als Inbegriff der Gesetzmäßigkeit, welche die Welt erfüllt, die höchste Norm, das Grundgesetz der Weltordnung, von dem alle Einzelerscheinungen Leben und Bewegung erhalten. Dieses alles bestimmende „Gesetz" gilt als die erstbewegende Kraft. Es heißt Urquell der Welt. Alle schaffenden Kräfte der Natur gehen von der in Ritam verkörperten Gesetzmäßigkeit aus. Feuer und Wasser, Licht und Luft, alle Ordnungen des Lebens werden aus dem Ritam geboren. Daher heißt Ritam das „Gewaltige", das „Erhabene", das „Mächtige". Durch das Ritam wirken die Götter, wirken alle Naturkräfte. So war die Spekulation im Begriffe

[1] Ludwig, Der Rigveda III, 284 ff.

des Ritam als der Norm der Weltordnung zur Vorstellung einer einzigen, die Welt zweckvoll leitenden Macht, zum Begriff einer Urkraft vorgedrungen, die in ihrem Schoß den unendlichen Reichtum der Einzelpotenzen barg, welche sich in der Welt auswirken. Aber Ritam war der Urquell nicht bloß der physischen, sondern auch der moralischen Ordnung.

Mochte es ursprünglich nur das Gesetz der Natur bezeichnen, so erweiterte sich im Verlaufe seine Bedeutung zu der das gesamte natürliche und sittliche Leben umfassenden Norm der Ordnung. Ritam ist nicht weniger das Gesetz der Harmonie, welche des Menschen Handel und Wandel in festen Bahnen halten soll, als die Norm der Gesetzmäßigkeit, welche den Gang der Naturgewalten regelt. Alle weltwirkenden Kräfte, physische und moralische, irdische und überirdische, haben im Ritam ihren einigenden Mittelpunkt. So erschien in dieser höchsten Norm der Einheit und Harmonie eine einzige weltbelebende und bewegende Potenz, die das All durchdringt, eine einzige kosmogonische Urkraft, aus der sich der Organismus des Weltganzen in dem Zusammenwirken aller Kräfte der Natur entwickelt.

Damit war der Begriff einer einzigen Schöpferkraft gegeben. Denn dadurch, daß das Ritam vom Brahman als Opfer ausging, war das Brahman der eigentliche Urgrund der Welt in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen. In der einen Norm, von der alle Bewegung, alles Leben der individuellen Erscheinungen abhängt, wurde zum erstenmal die Vielheit der Einzelwesen spekulativ auf eine schöpferische Einheit zurückgeführt. Insofern Ritam die eine Macht ausdrückt, welche das Weltall in allen seinen Erscheinungen durchdringt und in jedem Einzelwesen nicht weniger als im Ganzen der Natur als unabänderliche Norm des Handelns wohnt, wurde das Wesen der im Opfer wirkenden göttlichen Macht näher bestimmt. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß der im Ritam ausgebildete Begriff der alles bestimmenden Norm die Brücke bildet, welche von der Vielheit vergöttlichter Naturkräfte zur einen Urkraft führte.

War nun in Ritam die Welt als Entfaltung einer zweckvoll schaffenden Vernunft erfaßt worden, so wurde diese Entfaltung im Begriffe von Purusha als Entwicklung eines kosmischen Organismus weitergebildet. Die Natur in ihrem Wandel und Wechsel, in ihrem Emporblühen und Reifen, Welken und Absterben stellt das Leben eines alle Phasen der Entwicklung durchlaufenden Urwesens dar. Dieses Urwesen heißt Purusha. Purusha bedeutet ursprünglich „Mensch", Seele und Körper in ihrer

wesenhaften Vereinigung als lebender Organismus. Diese Vorstellung des aus Leib und Seele zusammengesetzten Organismus wurde auf das Weltganze übertragen.

Das Bild der Welt als eines einheitlichen Ganzen, dessen Teile lebendig zu einem gemeinsamen Ziele zusammenwirken, bot sich der Betrachtung dar, sobald sie den Zusammenhang ihrer Glieder bestimmter ins Auge faßte. Und was lag näher, als den Organismus des All nach der Analogie des menschlichen Wesens zu fassen? Im Aufbau des menschlichen Körpers erschien die höchste Form des Organismus. Eng verbunden, werden alle materiellen Teile und Glieder in ihrem Wirken von der einen Seele beherrscht, die den ganzen Organismus belebend erfüllt. Von innen heraus entwickelt sich der menschliche Organismus immer vollkommener und reicher, bis er die volle Reife seines Lebens und Wirkens erreicht, um dann allmählich abzuwelken und abzusterben. Was nun der menschliche Organismus im kleinen, das ist der kosmische Organismus im großen, ein einheitliches, aus Materie und Seele bestehendes Wesen, das gleich dem Menschen von innen heraus zur vollen Mannigfaltigkeit aller in ihm schlummernden Keime und Kräfte auswächst. Der Aufbau des Weltganzen konnte in der Harmonie seiner Teile nicht prägnanter ausgedrückt werden als durch jenes Wort, das der spezifische Ausdruck für den menschlichen Organismus war: Purusha. In dem Organismus des eigenen und individuellen Wesens erfaßte der Mensch den Organismus des Weltganzen als ein einziges Wesen. Die Welt, welche der Mensch im kleinen darstellt, ist nur ein Abbild der Welt, welche das Universum im großen entfaltet. Wie daher die griechische Philosophie den Begriff „Kosmos" als Inbegriff der Harmonie und Ordnung aller Glieder des Weltganzen im Mikrokosmus auf den Menschen ebensogut wie im Makrokosmus auf das Weltall anwandte, so übertrug umgekehrt die indische Spekulation den im Purusha ausgeprägten Begriff der Einheit des aus Seele und Körper zusammengesetzten Organismus auf die Welt und sah in dem kosmischen Organismus ebensogut einen Purusha wie in dem individuellen. In dem Zusammenwirken aller von einem Mittelpunkt ausgehenden Kräfte und Teile entspricht daher der makrokosmische Organismus dem mikrokosmischen Lebewesen. Und für beide giebt es nur den einen Namen Purusha im Sinne eines organischen Ganzen, das sich kraft des ihm innewohnenden gestaltenden Prinzips immer mannigfaltiger entwickelt.

Das Weltganze bildet daher ebensosehr einen einheitlichen Lebenszusammenhang wie der Mensch, und die Harmonie, die wir in dem Zusammenwirken der Lebenskräfte, in dem Aufbau und in der Organisation der Glieder bis zu den kleinsten Teilen hinab beim Menschen bewundern, treffen wir auch in der Zusammengehörigkeit der Teile des Weltalls. Von den höchsten Formen des in den göttlichen Wesen atmenden Lebens bis hinab zu den niedrigsten Erscheinungen des belebten Stoffes ist alles nur ein einziges kontinuierliches Sein und Wesen, von einem Lebenshauche erfüllt, zu einem einzigen Gesamtziele im Aufbau des Weltorganismus hinstrebend. Dieser Organismus des Weltganzen ist Purusha.

So kommt im Purusha die Einheit eines organischen und bis in seine kleinsten Teile bestimmten Makrokosmus zur vollen Geltung. Die Einheit des Organismus wurde nicht allegorisch im Purusha aufgefaßt. Die Natur erschien in dem Aufbau und Wachstum ihrer Teile als die Evolution eines realen Urwesens. Daran knüpfte sich die weitere Frage: Wie entsteht dieses makrokosmische Lebewesen? Aus welchen Elementen besteht es? Die Antwort ergab sich aus dem vorbildenden Typus des Menschen.

Im Menschen als dem mikrokosmischen Purusha unterschied die Betrachtung das stoffliche Element der Materie und das geistige Element der Seele. Aus sich heraus kann sich die Materie zum Organismus nicht entfalten. Das belebende und gestaltende Prinzip der Materie ist die Seele. Die Seele ist das Prinzip der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Organe. Der Mensch entsteht dadurch, daß sich das belebende Prinzip mit der Materie verbindet. Diese Vorstellung wurde auf das Weltganze übertragen. Das All steht vor uns als ein einheitlicher Organismus. Daher kann dieser makrokosmische Organismus auch nur entstanden sein wie der mikrokosmische Organismus aus der Verbindung eines stofflichen und eines belebenden Prinzips. Gleichwie der schon vorhandene Stoff von der hinzutretenden Seele belebt wird, so konnte die Entstehung des Weltganzen nur so entstanden sein, daß die kosmische Materie von der kosmischen Seele erfüllt wurde. Welches aber ist die kosmische Seele, das Prinzip, durch das sich die Materie zur Harmonie des lebenden Organismus entwickelt, der sich dem Auge in dem Zusammenwirken aller Naturkräfte darbietet?

Dieses höhere Sein und belebende Prinzip konnte kein anderes sein als jenes Ritam, welches als Quelle der erhabenen Harmonie und Gesetzmäßigkeit entdeckt worden war. Denn was ist dieser zweckvolle Zusammen-

hang, der sich bis in die unbedeutendsten Erscheinungen hinab zu erkennen giebt, anders als die Offenbarung eines Lebens, das seinen innersten Grund im Schoße des Makrokosmus haben muß? Das Prinzip dieses Lebens, die Ursache der Harmonie, ist ihrem inneren Wesen nach unsichtbar, verhüllt durch die Materie. Aber wie das Vorhandensein des lebenden Prinzips sich im Menschen durch die Wirkungen der harmonischen Ordnung offenbart, welche alle Bewegungen der Materie beherrscht, so giebt sich das Prinzip des kosmischen Lebens kund in dem harmonischen Aufbau und in der Gliederung des Weltganzen. Die Norm, aus welcher sich die Harmonie herleitet, ist die Seele der Welt, das belebende Prinzip der kosmischen Materie.

Ist nun aber Brahman die Seele der Harmonie und Einheit, welche der Organismus des All offenbart, so steht ihm parallel zur Seite eine Urmaterie, welche durch die belebende Urkraft des Ritam organisch entwickelt wird. Die Urmaterie ergab sich in dem Augenblicke, wo die Spekulation im Ritam die ewige Norm der zweckvollen Bestimmtheit, die Seele des Weltalls erkannte. Wie aus Leib und Seele der Mensch als individueller Purusha entsteht, so entstand aus der Verbindung des im Ritam enthaltenen göttlichen Urprinzips mit der Urmaterie der Organismus des Weltganzen als kosmischer Purusha. Dieser Urstoff ist ganz und gar unbestimmt wie die Luft, welche den Weltraum erfüllt, aber ewig wie das göttliche Sein, das neben ihm besteht. Was sich sinnenfällig in dem stofflichen Element der mannigfaltigen Erscheinungen darbietet, alle jene verschiedenen Körper und Gestalten, sie sind nur die Materie, welche von dem Ritam durchdrungen und zur Einheit der Thätigkeit hingeordnet wird. Ritam, die ewige Norm der Bewegung, ist ein einziges unteilbares Prinzip. Wie sich nun die Seele mit dem Körper vereinigt und in dieser Vereinigung den Menschen schafft, so senkt sich das göttliche Urprinzip als lebendig zeugende und gestaltende Kraft, in die Urmaterie, und aus dieser Verbindung geht jenes Wesen hervor, das sich als Âdipurusha oder „Urorganismus" zum All entwickelt. Der kosmische Purusha ist Träger der weltbildenden Macht des Ritam, ein persönliches Sein, das die in den Urstoff versenkte Urkraft verkörpert. Als Produkt des doppelten Prinzips wird nun Purusha der Demiurgos oder persönliche Weltbildner, der „Schöpfer", der aus sich heraus die Vielheit der Wesen erzeugt, Prajâpati.

Es ist also im makrokosmischen Purusha ein doppeltes Stadium der Entwicklung zu unterscheiden: das Stadium des aus dem stofflichen und

belebenden Urprinzip *entstehenden* Purusha und das Stadium des aus Leib und Seele *bestehenden* und zur Welt sich entfaltenden Purusha.

Durch die Vorstellung des aus dem doppelten Prinzip hervorgehenden makrokosmischen Organismus wurde nun der Begriff des Brahman zunächst in kosmologischer Richtung weitergebildet.

Das Prinzip, das sich mit der Urmaterie verbindet, ist Brahman als göttliches Sein. Aber dadurch, daß das Brahman sich in dieser Verbindung zum weltbildenden Organismus entwickelt, wird es als neues, als stoffliches Wesen geboren. Es ist, obschon *in sich* unberührt von jeder Materie, durch die Verbindung mit der Materie der „Erstling" alles Geschaffenen geworden. Darum heißt Brahman das „Erstgeborene" (prathamaja). „Das Brahman zuerst im Osten war geboren." Und weil im Purusha, dem Produkte der Urmaterie und des belebenden Urprinzips, der Organismus des Weltganzen sich ausbreitet, so heißt es auch vom Brahman[1]: „Die ganze Welt ist das Brahman", und ferner: „Durch das Brahman sind Erde und Himmel gestützt worden." Weiterhin wird gesagt: „Allgestaltig geht das Brahman ein in den Weltenraum. Das Brahman hat die himmlischen und irdischen Wesen hervorgebracht." In ihm sind alle Welträume, in ihm alle Ordnungen des Seienden enthalten. „Der Wesen Erstling ist das Brahman." Als Urgrund der Welt in der Gestalt des makrokosmischen Purusha wird das Brahman vom Dichter geradezu als der Urstoff beschrieben, dessen sich die Götter bedienen, um die Welt aufzurichten. Von „Göttern" redet der Dichter nicht mehr im wirklichen, sondern nur mehr im figürlichen Sinne, um in der Mannigfaltigkeit der göttlichen Potenzen, die in den Naturkräften sichtbar werden, die *eine* allwirkende (viçvakarman) Macht des Weltschöpfers vorzuführen.

Was ist das Holz, was ist der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen?
Ihr Weise, forscht im Geiste diesem nach,
Worauf er sich gestützt hat, wenn er trägt das Weltall.

Das Brahman ist das Holz, der Baum gewesen,
Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen;
Ihr Weise, euch, im Geiste forschend, melde ich:
Auf Brahman stützt er sich und trägt das Weltall.

So hatte sich unter dem Einfluß der Purusha-Idee das Brahman zum Demiurgos entwickelt. Als weltzeugende Potenz umfaßt das Brahman

[1] *Deussen* a. a. O. S. 250 ff.

neben seinem eigenen höheren Sein ein niederes Sein, das der Materie. Mit der Urmaterie verbunden wird das Brahman zu jenem Urwesen, das als makrokosmischer Organismus Purusha heißt und sich zur Mannigfaltigkeit des All ausbreitet. Insofern nun im Organismus des Weltganzen dieses Urwesen als Weltbildner in ewiger Thätigkeit begriffen ist, wurde die Vorstellung des Purusha im Begriff des Prajâpati zur Vorstellung des Schöpfers näher spezialisiert. Drückte Purusha den zum All *entfalteten* Urorganismus aus, so hebt Prajâpati in der Vorstellung des Gegensatzes von „Schöpfer" (pati) und „Geschöpf" (prajâ) den Begriff des einzigen Demiurgos hervor, von dem die Welt ausgeht, in den sie zurückkehrt. Der ganze Vorstellungskreis also, in dessen Mittelpunkt Prajâpati steht, ruht auf einem andern und älteren Vorstellungskreis, der sich um den Begriff des Purusha bewegt.- Purusha ist die *Grundlage* des Prajâpati; die makrokosmische Einheit ist die Basis, auf der die weltschaffende Wirksamkeit des „Schöpfers" gründet.

Werfen wir einen Blick auf das bis jetzt gewonnene Bild zurück, so ist aus dem Brahman, das ursprünglich Opfer und im weiteren Verlauf die dem Opfer innewohnende göttliche Kraft bezeichnete, etwas Grundverschiedenes anscheinend geworden, ein stoffliches Urwesen, das sich zur materiellen Welt entwickelt. Die immaterielle Kraft, welche als Ritam die Seele des Weltganzen ist, individualisiert sich in der Zusammensetzung mit dem Urstoff zu einem körperhaften und persönlichen Sein, zu einem Wesen, das nicht weniger dem Bereiche des Stoffes angehört als der mikrokosmische Purusha. Als der Demiurgos, in welchem sich die weltschaffende und welterhaltende Potenz verkörpert, ist das Brahman ein Produkt des Stoffes geworden. An zahlreichen Stellen der Opferlyrik und Opfermystik kommt die stoffliche Natur des die Welt erzeugenden Brahman zum Ausdruck. Wohl ist Brahman die *eine* Ursache der Welt, der *eine* Urgrund aller stofflichen Erscheinungen. Aber *dieses* „eine Seiende", aus dem die Vielheit hervorgeht (ekam sad bahudhâ vibabhûva), ist nicht mehr das „eine Seiende", das im Brahman als *einziges göttliches* Sein durch den vermittelnden Begriff des Ritam anerkannt worden war.

Das ist der Verlauf, den die Spekulation nahm, um im Begriffe des weltbildenden Prajâpati zum Satze zu gelangen, daß die Welt eine Urmaterie voraussetzt[1]. Wie verhalten sich Urmaterie und Weltbildner zu einander?

[1] L. *Scherman*, Philosophische Hymnen (Straßburg 1887) S. 5 ff.

## II. Urmaterie und Demiurgos.

Die Urmaterie wird als das „Seiend-Nichtseiende" beschrieben. Sie heißt: *Satasat*, „seiend und nichtseiend", und zwar „nichtseiend", insofern der Stoff noch nicht zu diesem oder jenem individuellen Sein entwickelt ist, „seiend", insofern sie eine Realität besitzt im Gegensatz zu dem, was nicht existiert und nicht existieren kann. Daher wird der Urstoff auch bald „seiend", bald „nichtseiend", und wiederum an dritter Stelle „weder seiend noch nichtseiend" genannt. Wenn es in dem berühmten Hymnus, der mit den Worten beginnt: „Der Götter Entstehung laßt uns verkünden", heißt, daß „aus dem Nichtseienden das Seiende entstand" (asatah sad ajâyata), so ist das, was hier „nichtseiend" genannt wird, dasselbe Urwesen, das (X, 72) als „nichtseiend und seiend" zugleich, und später als „weder seiend noch nichtseiend" (na sad na asad) charakterisiert wird. Der Urstoff wird als unbestimmtes, aber jeder differenzierenden Bestimmung fähiges Sein betrachtet. Wenn die Spekulation es unternimmt, die Frage nach dem Urstoffe unter dem Gesichtspunkte des „Seiend-Nichtseienden" zu betrachten, so zeugt das von einer philosophischen Untersuchung, die längst das Stadium der Anfänge überschritten hat und zur tieferen Ergründung der letzten Ursachen alles Seienden vorgeschritten ist. Als ein von Ewigkeit her bestehendes Sein, das die Fähigkeit besitzt, alle Formen anzunehmen, gehört die Urmaterie schon der ältesten uns zugänglichen Phase der Spekulation an; und in dieser als „seiend-nichtseiend" charakterisierten Urmaterie wurde die Schöpfungstheorie auf jene Grundlage gestellt, auf der die gesamte Spekulation der klassischen Epoche weitergebaut hat.

Das Axiom, in welchem der Schöpfungsbegriff des klassischen Idealismus wurzelt, wird in dem Satze ausgesprochen, daß nur aus dem Seienden ein Sein entstehen kann. Der Satz formuliert die Notwendigkeit eines der Schöpfung vorausgehenden materiellen Urprinzips; in der Fassung: asato na sat, „Aus dem Nichtseienden entsteht kein Sein", schließt er jede creatio ex nihilo als innerlich sich widersprechend unbedingt aus. Mag daher Prajâpati als Weltbildner bald der „Allwirkende", Viçvakarman, bald die „Schöpferkraft", Daksha, heißen: beide Vorstellungen drücken nur die aus dem Urstoff zur Wirkursache sich entwickelnde Schöpferkraft aus. Immer betonen die Denkmäler der Lyrik und Mystik, daß Prajâpati als Viçvakarman und als Daksha das Produkt eines realen Stoffes ist, der allem Geschaffenen vorausgeht, ohne selbst erschaffen zu sein. Niemals ist der Weltbildner etwas anderes als die erste Evolution der Urmaterie

gewesen. Daher wird gesagt, daß Dakshas Geburtsstätte das „Nichtseiend-Seiende" sei (asac ca sac ca dakshasya janman), und ergänzt wird dieses „Nichtseind-Seiende" dadurch charakterisiert, daß gesagt wird, Daksha sei im Schoße der Aditi geboren. Aditi und Schoß der Aditi (aditer upastha) sind nur ein weiterer Ausdruck für den noch nicht entfalteten Urstoff. Die Etymologie der alten mythologischen Aditi, „Unendlich", wird hier philosophisch als das „Unbegrenzte" umgedeutet, um damit das unentfaltete, jeder Entwicklung fähige stoffliche Sein, welches den Keim aller Wesen in sich trägt, hervorzuheben. Der Schoß dieses unentfalteten Wesens ist die Ursprungsstätte des „Schöpfers". Das „Seiend-Nichtseiende" wird Standort und Stützpunkt (uttânapad) genannt, insofern es die Basis ist, aus welcher sich der „allwirkende" Prajâpati zum Kosmos entwickelt.

Wie lebhaft man sich mit der Frage beschäftigte, ob der Schöpfung ein stofflicher Urgrund vorausgeht, beweisen die interessanten Ausführungen des Chândogya. Da heißt es zunächst: „Das Seiende war am Anfang, einzig ohne ein Zweites; andere hingegen sagen: Am Anfang war nur das Nichtseiende, einzig ohne Zweites; aus diesem Nichtseienden entstand das Seiende." Gegen die letztere Auffassung erhebt nun Chândogya Bedenken: „Wie aber sollte das möglich sein? Kann denn aus einem Nichtsein ein Sein entstehen? Nein, ein Seiendes war am Anfange, einzig ohne ein Zweites." Das Sein, das Chândogya verlangt, ist das unbestimmte Sein der Urmaterie, das eben dadurch, daß es noch jeder differenzierenden Bestimmtheit entbehrt, „ohne ein Zweites" besteht, d. h. sich noch nicht zur Vielheit „individueller Wesen gespalten (advaitam) hat". Daß aber das „Sein", von dem hier die Rede ist, gleichbedeutend mit dem Urprinzip ist, das an anderer Stelle das „Seiend-Nichtseiende" genannt wird, ergiebt sich aus der Taittiriya-Upanishad, wo es umgekehrt heißt: „Nichtseiend fürwahr war dies am Anfange; daraus nun entstand das Seiende." Es bestand kein bestimmtes Sein, sondern nur eine chaotische Urmaterie, die zwar ein Sein besitzt im Gegensatz zum unbedingten Nichts und darum als „seiend" hingestellt wird, aber noch kein Sondersein darstellt und darum auch „nichtseiend" heißt. Nicht darum handelt es sich an allen jenen Stellen, ob eine Urmaterie existiert. Das Axiom, daß der Schöpfung ein Urstoff von Ewigkeit her vorausgeht, stand unbestritten fest. Man stritt nur, ob man der Urmaterie das Prädikat „Sein" beilegen dürfe. Zuletzt einigte man sich in der Vorstellung des „Seiend-Nichtseienden". Dieses „Sein und Nichtsein" wird bald unter dem Bilde

des Todes, bald unter dem des Wassers vorgeführt. „Nichtsein war hier am Anfang, vom Tode umhüllt war dies All." Im Bilde des Todes erscheint die starre, leblose Masse. Dem Satze: „Nichtseiend war diese Welt am Anfang", läuft parallel der Satz: „Wasser fürwahr war diese Welt am Anfang, ein Gewoge (salilam)." Das Wasser in seiner unterschiedslosen Weite und Öde wird hier zum Bilde des unbegrenzten Stoffes.

Aus dem Urwasser geht nun als erstes Produkt Prajâpati hervor. Diese Vorstellung von dem aus dem Urstoff hervorgehenden „Schöpfer" steht an der Spitze des Schöpfungsliedes [1].

Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein,
Kein Luftraum war, kein Himmel drüber her. —
Wer hielt in Hut die Welt? wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals, noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar.
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, außer dem kein andres war.

Von Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ozean ohne Licht, in Nacht verloren;
Da ward, was in der Schale war versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.

Der Hymnus schildert in wenigen, aber großen Zügen das Schöpfungsbild. Mythologische Züge fehlen gänzlich. An deren Stelle erscheint ein Vorstellungskreis, der seinen Mittelpunkt im Begriffe des Seienden und im Gegensatz von Sein und Nichtsein hat. Diesen weit vorgeschrittenen Standpunkt künden die ersten Worte des Hymnus in dem Gegensatz von „seiend" und „nichtseiend", von sat und nasat an. Weder ein „Seiendes" gab es noch ein „Nichtseiendes". Wer diesen Gedanken ohne Rücksicht auf die Sprache der späteren Spekulation betrachtet, wird in ihm nur einen Widerspruch entdecken. Besteht kein Sein, so herrscht eben noch das unbedingte Nichts. Sagt man aber, es habe auch kein „Nichtsein" gegeben, so läßt man ein wie immer geartetes Seiende, ein Etwas zu. Ganz anders erscheint diese Formel: *na asad âsîd no iti sad âsît*, wenn wir sie mit der Spekulation der klassischen Schulen zusammenstellen. Hier bedeutet *sad asad*, „seiend-nichtseiend", jenen unbestimmten Urgrund des sinnlich Wahrnehmbaren, der, obschon seiend, doch nicht dieses oder jenes

[1] Deussen a. a. O. S. 126.

individuelle Sein für sich betrachtet darstellt. So lenkt die einleitende Strophe sofort den Blick auf das Bild des Urstoffes, der, ohne diese oder jene Art des Seins zu verkörpern, alle Arten des Seins in seiner zeugenden Kraft enthält. Jede Sondergestalt des Stoffes fehlt. Weder giebt es Elemente des Wassers und des Raumes, noch der Erde und des Lichtes, kein Luftmeer des Äthers über uns, kein Wassermeer der Tiefe unter uns. Umsonst sucht das Auge nach den Gegensätzen von Nacht und Tag, von Tod und Leben. Denn Wechsel und Gegensätze erscheinen nur dort, wo bestimmte Seinsformen bestehen. Die Urmaterie aber entbehrt jeder differenzierenden Gestalt. Das kommt an zweiter Stelle zum Ausdruck, wenn der philosophische Sänger sagt: „Nicht Tod war dazumal, noch Unsterblichkeit, nicht Nacht- noch Tagesglanz." Der Ausschluß aller Gegensätze soll das „Seiend-Nichtseiende" der Urmaterie in der vollen Unbestimmtheit seiner noch unentwickelten Wesenheit darstellen.

Dem Urstoff tritt nun ein anderes Sein gegenüber: es atmete von keinem Hauche bewegt (avâtam), durch eigene Kraft bestehend (svadhayâ), das Wesen schlechthin (tad) einzig und für sich (ekam); ein anderes Sein über ihm war nicht vorhanden. So ergeben sich zwei Urprinzipien. Dem einen kommt das Sein nur im beschränkenden Sinne zu, dem andern schlechthin. Jedes Wort ist in der Darstellung des einen wahrhaft Seienden mit Vorbedacht gewählt, um den Gegensatz zum Ausdruck zu bringen, der beide als Stoff und Geist trennt. Während die Urmaterie „tot", in starrer Ruhe beharrt, um erst später in Thätigkeit überzugehen, ist das „Eine" von Ewigkeit her lebend. Dies besagt das mit Nachdruck an der Spitze gestellte: ânîd. Während das „Seiend-Nichtseiende" noch regungslos daliegt, atmet über ihm das höhere Sein ein Leben ungetrübter Ruhe, von keinem Hauche unstet hin und her getrieben (ânîd *avâtam*). Dieses in absoluter Ruhe lebende Sein besteht durch sich selbst, aus eigener Kraft. Der Ausdruck svadhayâ, „durch eigene Kraft", empfängt seine prägnante Bedeutung in dem Gegensatz zum „Seiend-Nichtseienden". Das Seiende ist *ekam*, weil es ungeteilt bleibt, während der Urstoff in tausend Formeln sich spaltet. Aber diese Einheit bedeutet auch jenes „Fürsichsein" (kaivalya), das den absoluten Geist von aller inneren Mischung mit der Materie scheidet. „Ein anderes Sein über ihm ist nicht vorhanden."

Sobald wir die Sprache dieses Hymnus im Zusammenhange der Lehre vom Urstoff und Urgeist erfassen, wird sie verständlich als Darstellung eines doppelten Urprinzipes, eines unentfalteten Urstoffes, der sich

zum determinierten Sein entwickelt, und eines Urgeistes, der aus sich und für sich bestehend alle Wesen durchdringt. Aber aus dem Gegensatz eines Urstoffes, der sich vervielfältigen kann, und eines Urgeistes, der nicht vervielfacht wird, erklärt sich noch nicht das „Wie?" der Weltentstehung. Die Schöpfung will der Dichter schildern, d. h. die Art, in welcher das, was vielfach erscheint, doch nur ein Seiendes ist (ekam sad bahudhâ vadanti). Das Problem der Einheit und Vielheit schwebt ihm vor. Es wird gezeigt, in welcher Art von dem „Einen" die Entfaltung des „Seiend-Nichtseienden" ausgeht. Das „Seiend-Nichtseiende" erscheint als dunkle Masse. Das „All" (sarvam) ist von Finsternis eingehüllt, eine Wasserfläche, die keine differenzierende Erscheinungsform (salilam *apraketam*) hervortreten läßt. Leben entwickelt sich erst aus der Verbindung mit dem „Einen", das allein lebend ist. Das „Seiend-Nichtseiende" wird zur Hülle, in welcher das absolute Seiende ruht (tuchyena âbhu apihitam).

Ist es nun von ganz besonderem Interesse, schon in der ältesten Epoche der Philosophie einem Urstoff als der notwendigen Vorbedingung jeder Schöpferthätigkeit zu begegnen, so gewinnt diese Thatsache doch erst ihre volle Bedeutung im Bilde des schöpferischen Urstoffes, auf den der klassische Idealismus die Welt gründet.

Der Idealismus der klassischen Philosophie, der im System des Sâmkhya sich zum Gegensatze des Urstoffes und Urgeistes in den beiden Begriffen Prakriti und Purusha ausgebildet hat, verlangt in dem Begriffe der Prakriti eine reale Urmaterie. Real nenne ich die Prakriti als Urmaterie, weil sie, obgleich in ihrem innersten Wesen ganz unbestimmt, doch ein ebenso wirkliches Sein besitzt wie der Urgeist, ein Sein, das von dem des Purusha oder Urgeistes wesensverschieden ist. Sâmkhya stützt sich also auf den Dualismus zweier realen Urprinzipien, eines materiellen und eines immateriellen. Wenn wir nun mit dem „Seiend-Nichtseienden", aus dem Prajâpati sich entwickelt, das Bild vergleichen, in dem uns Prakriti als schöpferischer Urstoff des Weltganzen vorgeführt wird, so erkennen wir sofort die enge Verwandtschaft, die beide Begriffe verbindet. Das innerste Wesen der Prakriti wird beschrieben als „seiend-nichtseiend" (sadasat), als weder seiend noch nichtseiend" (na sad na asat). In mannigfachen Wendungen kehrt diese Formel wieder, um jene vollständige Unbestimmtheit der urstofflichen Realität, welche die Quelle aller individuellen Erscheinungen ist, zum Ausdruck zu bringen. Die Natur der Prakriti entspricht also in ihrem urstofflichen Charakter vollständig dem „Seiend-Nichtseienden", aus

dem sich Prajâpati entwickelt. Beide sind reale Urprinzipien, deren „Wesen im Seiend-Nichtseienden" besteht (sadasadâtmakam).

Dadurch nun, daß Prajâpati als erstes Produkt sich aus dem Urstoff durch dessen Verbindung mit dem göttlichen Sein entwickelt, stimmt sein Grundcharakter mit dem aus der späteren Prakriti hervorgehenden Îçvara oder „höchsten Herrn" überein. Îçvara geht in dem Schöpfungsbilde des älteren Sâmkhya als Weltseele aus der Urmaterie hervor, um letztere durchdringend und belebend zur Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu bringen. Prajâpati und Îçvara verkörpern den Begriff des Demiurgos in ganz der gleichen Art; eine und dieselbe Kraft des Urstoffes, aus dem sie hervorgehen, stellen beide in ihrem Ursprung und in ihrem weltbildenden Schaffen dar. Der Demiurgos der älteren Phase heißt „Herr der Geschöpfe" oder Prajâpati, der Demiurgos der klassischen Epoche heißt schlechthin „Herr" oder Îçvara, nicht als wären sie göttliche Wesen, sondern weil in ihnen und durch sie die zeugende Kraft des Urstoffes sich zum Weltganzen in dem unendlichen Reichtum der Einzelwesen entwickelt. Als kosmogonische Urkraft werden beide mit göttlichen Attributen bekleidet. Aber beide setzen die Urmaterie als das „Seiend-Nichtseiende" voraus, aus dem sich das individuelle Sein entfaltet. In die Sprache des klassischen Idealismus übertragen lautet das Axiom von der Notwendigkeit und Unvergänglichkeit des Urstoffes: „Aus Nichts wird Nichts; nichts, was ist, kann vernichtet werden" (na asato vidyate bhâvo na abhâvo vidyate satah).

Man sage nicht, dieses Sein, das der Schöpfung als Urmaterie vorausgehe, sei Prajâpati selbst als causa materialis und efficiens der Welt. Auch darin begegnet sich Prajâpati mit Îçvara, daß er stoffliche und wirkende Ursache der Welt zugleich ist. Aber gerade von dieser Vorstellung wird der an erster Stelle hervorgehobene axiomatische Satz scharf dadurch unterschieden, daß zwar alle Einzelwesen aus Prajâpati hergeleitet werden, daß jedoch Prajâpati selbst auf das „Seiend-Nichtseiende" zurückgeführt wird. Ausdrücklich wird dieses „Sein und Nichtsein" als „Ursprungsstätte" des Prajâpati von dem „Herrn der Geschöpfe" als dem Ursprungsort der übrigen Wesen unterschieden, wenn es z. B. heißt, daß „das Seiend-Nichtseiende des Daksha Geburtsstätte im Schoße der Aditi" sei (*sadasac ca dakshasya janman*). Wie Îçvara als Demiurgos innerhalb des klassischen Idealismus die Prakriti als zeugenden Urstoff voraussetzt, so ist die Vorstellung von Prajâpati als Weltbildner durch den axiomatischen Satz des „Seiend-Nichtseienden" bedingt.

Ich bin der späteren Darstellung vorausgeeilt, indem ich bereits an dieser Stelle den Îçvara mit dem Prajâpati verband, um in dem Demiurgos des klassischen Idealismus nur die Weiterbildung des in einem älteren Stadium gefeierten Prajâpati vorzuführen. In ihrem Ursprung aus der gleichen Urmaterie und in ihrer Funktion als Urheber der Stoffentfaltung bezeichnen beide ein und dasselbe Wesen. Dieser vorgreifende Ausblick war geboten, um schon hier den engen Zusammenhang hervortreten zu lassen, in dem sich die Kontinuität eines einheitlichen spekulativen Bildungsprozesses kundgiebt. Wenn ein Umstand uns die Genesis des klassischen Idealismus zu einem dunkeln Problem gemacht, so war es die fast zum Axiom erhobene Behauptung, der Dualismus des Sâmkhya sei im Gegensatze zur älteren Vorstellung von Gott und Welt entstanden.

Nichts enthüllt uns das Bild einer kontinuierlichen Entwicklung deutlicher als das Verhältnis, in welchem hier Prajâpati zum „seiend-nichtseienden" Urstoff, dort Îçvara zur „unentfalteten" Prakriti steht. Wollen wir die nachfolgende Entwicklung in der Eigenart ihrer spekulativen Ideen erfassen, so müssen wir immer auf den Zusammenhang achten, durch welchen der Dualismus des älteren Sâmkhya sein vorbildendes Stadium in dem Schöpfungsbilde der Upanishad hat. Der Idealismus der klassischen Epoche der Philosophie steht in seinem vornehmsten Vertreter auf dem Boden des Realismus. Die Welt ist ihm nicht imaginär, sondern real, nicht das Produkt des zeugenden Gedankens, sondern das Werk eines realen, von dem Urgeist real unterschiedenen Urstoffes. In diesem Realismus des dualistischen Sâmkhya liegt aber kein Rückschlag gegen das imaginäre Weltbild eines subjektivistischen Systems. Wir erkennen darin vielmehr die systematische Durchbildung des Axioms jener Schöpfungstheorie, welche unmittelbar auf dem Boden der Opfermystik ruht: „Aus dem Seiend-Nichtseienden entstand das Seiende"; d. h. die Schöpfung setzt eine Realität als stofflichen Urgrund voraus. Damit ist erwiesen, daß nur jene Form des klassischen Idealismus, welche in dem Dualismus eines realen Urstoffes und Urgeistes gründet, die Weiterbildung des älteren Idealismus darstellt. Denn wenn die im Bereiche der Opferlyrik und Opfermystik erscheinende Spekulation unter allen Umständen das Seiend-Nichtseiende als realen Urgrund der Schöpferkraft verlangt, dann kann sich dort, wo der reale Urstoff als wesensverschieden vom Urgeist verworfen wird, nicht der ursprüngliche Schöpfungsbegriff fortpflanzen. Für den Vedantisten im Zeitalter der klassischen Philosophie ist die Erscheinungswelt ein „Nicht-

seiendes", eine bloße Phantasmagorie (mâyâ). Das Sâmkhya hingegen legt der Welt, in der wir uns als individuelle und persönliche Wesen empfinden, eine Realität bei, die aus einem realen Urgrunde hervorgeht. Darin zwar begegnet sich Sâmkhya mit dem Vedânta, daß es das individuelle Sein der Geschöpfe, jenes Sein, in dem wir uns als ein denkendes, fühlendes, hörendes, schauendes „Ich" empfinden, nicht für des Menschen wahres Wesen ansieht. Das wahre Wesen des Menschen, sein Âtman, ist identisch mit dem einen geistigen und göttlichen Sein des Brahman. Aber während der Vedantist das Leben des persönlichen Erkennens und Empfindens für ein imaginäres, jeder Realität entbehrendes Traumbild ansieht, betrachtet der Sâmkhyin die Erfahrungen des persönlichen Bewußtseins als reale Vorgänge, als Wandlungen eines realen stofflichen Seins, das die materielle und individuelle Seele im Gegensatze zur immateriellen und absoluten Seele bildet. Diese individuelle Seele ist ein Produkt des Urstoffes.

Es entsteht nun die Frage, in welchem Systeme wir die Spekulation der älteren Epoche zu suchen haben, im Dualismus der einen oder im Monismus der andern Schule. Welche Lehre ist ursprünglicher, jene, welche sich zur Realität der Welt, oder jene, welche sich zur Irrealität der Welt bekannt? Die Antwort wird in dem Satze gegeben, daß Prajâpati als Demiurgos aus einem Urstoff hervorgeht, der sowohl „seiend" als „nichtseiend" genannt wird: „seiend", insofern er ein reales und kein traumhaftes Sein besitzt; „nichtseiend", insofern das reale Sein noch nicht zu den individuellen Erscheinungsformen differenziert ist. Denn indem die Spekulation bereits im Zeitalter der Opfermystik den Satz formuliert, daß die Welt als Entfaltung des Prajâpati aus dem „Seiend-Nichtseienden" hervorgeht, bekennt sie sich zur Realität eines urstofflichen Seins und damit zur Realität der Erscheinungswelt. Die Welt, deren Ursprung aus Prajâpati abgeleitet wurde, besaß ein wirkliches und vom Urgeist verschiedenes Sein. So prägt Prajâpati bereits in klaren Umrissen jenes Schöpfungsbild aus, das im Begriff des Prakriti genannten schöpferischen Urstoffes methodisch entwickelt und zum System des Sâmkhya ausgebaut wurde.

Wenn wir diese Reihenfolge der Begriffe im Auge behalten, dann gewinnen wir die Erklärung für die so fremdartig ausgebildete Vorstellung des Demiurgos. Wie kam die Spekulation dazu, den „Schöpfer" als höchstes Produkt aus der Urmaterie hervorgehen zu lassen? Worauf gründet

die Idee, daß dieser Schöpfer materielle und wirkende Ursache der Welt zugleich ist? Die erste Frage wurde im Zusammenhange mit der Opferidee beantwortet. Ich wende mich der zweiten Frage zu.

Obschon das Brahman im Begriffe des weltbildenden Puruṣha und Prajâpati sich so weit von dem alten Gedanken, daß das Opfer der Urquell der Welt ist, entfernt zu haben schien, so kehrt es doch gerade im konkreten Bilde des schöpferischen Demiurgos zu eben jener Opfervorstellung zurück, von der es ausgegangen war. Und zwar kommt die Idee des Opfers zu so umfassender Geltung, daß die konkrete schöpferische Wirksamkeit des Demiurgos als der causa ex qua et causa per quam der Welt nur verständlich wird im Rahmen der Opfermystik.

Wie dieser Weltbildner zum materiellen und wirkenden Prinzip zugleich wurde, ist daher jetzt zu zeigen.

## Drittes Kapitel.

## Ausbau der Schöpfungstheorie.

### I. Die Schöpfung als urzeitliches Opfer.

Daß die Welt fortbesteht, daß sie in ewigem Kreislaufe sich erneuert, hat nach der Vorstellung der Mystik seinen Grund in der allwirkenden Macht des Opfers. Kraft des ewigen Gesetzes der Harmonie, das im Opfer seinen „Wohnort" hat, wie es so häufig heißt, besteht das All in der Mannigfaltigkeit seiner Formen fort. Wenn nun die Welt durch die dem Opfer innewohnende göttliche Macht *besteht*, so konnte sie auch nur *durch das Opfer* entstehen. Im Opfer, das jetzt dargebracht und durch das der Lauf des Weltganzen aufrecht erhalten und erneuert wird, setzt sich nur das urweltliche Opfer fort, durch das die Welt entstand. Das „All" wurde in einem weltschaffenden Opfer am Anfange der Zeiten hervorgebracht, und alle Opfer, die jetzt auf Erden dargebracht werden, gehen von diesem ersten Opfer aus. So viele und so verschiedene Opfer auch anscheinend dargebracht werden, in Wirklichkeit ist es nur ein einziges Opfer, das in den vielen Opferflammen leuchtet, eine einzige Opferkraft, die sich in tausend Einzelerscheinungen offenbart. In jeder Opferhandlung pflanzt sich nur der erste Opferakt fort, durch den die Welt sich entfaltete. Wie aber kam dieses erste Opfer als *kosmogonisches* Opfer zu stande? Wie stellte man sich die *Weltentstehung* als *Opfer*, die *weltbildende* Thätigkeit als *priesterliche* Thätigkeit vor?

Indem man von der allgemeinen Vorſtellung ausging, daß die Welt durch das Opfer beſteht, wurden die Elemente, welche das Weſen des Opfers ausmachen, zum vorbildenden Typus für diejenigen Faktoren, aus deren Zuſammenwirken der Schöpfungsakt zu ſtande kommt. Im Opfer unterſcheiden wir Opfergabe und Opferprieſter, materielle und bewirkende Urſache. Der Opferprieſter iſt das bewirkende, die Opfergabe das materielle Prinzip des Opferaktes. Bewirkende und materielle Urſache gehören eng zuſammen. Denn das Weſen des Opfers liegt, wie bereits hervorgehoben wurde, in der Hingabe des Menſchen an Gott. Es iſt ein Akt der Selbſtaufopferung, die in der Opferhandlung ihren ſinnbildlichen Ausdruck findet. Opfergabe und Opferprieſter wirken daher als materielle und bewirkende Urſache zuſammen, um in dem Ganzen der Opferhandlung jene ſtellvertretende Hingabe und Vernichtung zu begründen[1].

Dieſes doppelte Element der materiellen und bewirkenden Urſache wurde nun auf den Akt des weltzeugenden Opfers übertragen. In der aus dem Opfer hervorgehenden Einheit und Harmonie ſchien die Natur als ein einziger lebender Organismus, als ein Urweſen, das ſich in den Teilen und Gliedern der ſichtbaren Welt ausbreitet. Die Natur lebt und entfaltet ſich als ein einheitlicher Organismus wie der Menſch. Das All iſt ein Puruſha. Aber während das Leben des mikrokosmiſchen Organismus nur einmal ſich auswirkt, erneuert ſich das Leben des makrokosmiſchen Organismus in einer nie unterbrochenen Folge von Perioden. Der makrokosmiſche Puruſha, d. h. das Leben der Natur, welkt ab, um immer von neuem wiederum aufzublühen. Die Entſtehung der Welt aus dem Opfer iſt alſo nichts anderes als die Entfaltung des makrokosmiſchen Urweſens. Eine ſolche im Opfer ſich vollziehende Entwicklung des Puruſha aber konnte nur gedacht werden als eine kontinuierliche Darbringung des Puruſha. Dadurch, daß Puruſha ſich opfert, bringt er die Welt hervor. Die Welt entſteht und erneuert ſich unausgeſetzt, weil das Urweſen, deſſen Entfaltung die Welt darſtellt, ſein eigenes Sein ohne Unterbrechung zum Opfer darbringt. Die Darbringung des eigenen Weſens beſteht darin, daß Puruſha als urweltlicher Organismus ſich zerteilt in die Mannigfaltigkeit der Einzelweſen. Und dieſe Zerteilung des Puruſha iſt es, welche das Opfer in der Mannigfaltigkeit ſeiner Teile darſtellt. Das Opfer, das uns die Myſtik ſchildert, iſt ein einheitlicher Organismus, der Aufbau des Opfer-

[1] Vgl. Sacred Books of the East vol. XLIII, p. xiv f.

materials mit seinen vielfältig ineinandergreifenden Schichten ein fein gegliedertes Gefüge, dessen Teile ein Ganzes ausmachen. In den Gaben, die dargebracht und vernichtet werden, umfaßt das Opfer alle Ordnungen der Geschöpfe; alle Stufen des Lebens, von den niedrigsten Formen bis zu den höchsten, sind im Bereiche der Gaben vertreten.

In dieser Einheit spiegelt sich nun die Einheit des kosmischen Organismus wieder, der sich im Opfer auflöst und wieder aufbaut. Das sich unausgesetzt wiederholende irdische Opfer, wo und in welcher Gestalt es auch dargebracht werden mag, ist nur eine Fortsetzung jenes mit der Schöpfung beginnenden und durch unzählige Perioden sich fortwebenden Prozesses der Natur. Im Opfer zergliedert und zerteilt sich das kosmische Urwesen als Puruṣha und baut sich wieder zum Weltganzen auf. Indem sich Puruṣha als Opferpriester und Opfergabe immer erneut darbringt, hält er die ungebrochene Entwicklung des Universums aufrecht, welche mit dem ersten Opfer begann. Die Schöpfung besteht demgemäß als Opfer in der Zergliederung und im Aufbau der Glieder des makrokosmischen Puruṣha.

Darum heißt es von Prajâpati, daß er sein Selbst den Göttern hingegeben habe; „und indem er den Göttern sein Selbst dahingab, schuf er das Opfer als Ebenbild seiner selbst. Daher sagen sie: Prajâpati ist das Opfer; denn als ein Ebenbild seiner selbst hat er es erschaffen". So kann auch die Formel: tapas taptvâ idam sarvam asrijata, „Indem er erglühte, schuf er die Welt", nur im Zusammenhang mit dem Opfer, dem Ausdruck der höchsten Inbrunst, richtig gedeutet werden: „Indem er in Opferglut erglühte, schuf er die Welt." Die Formel *tapas taptvâ* läuft parallel der Ausdrucksweise: yajnene 'je, „Er brachte das Opfer dar". Durch das Opfer erwirbt Prajâpati neue individuelle Seinsformen. Daher heißt es: „Prajâpati begehrte: möge mir ein neues persönliches Sein zu teil werden. Da opferte er, und es wurde ihm ein neues persönliches Sein, nämlich Agni, Vâyu, Âditya."

Das Opfer, durch das sich der makrokosmische Puruṣha hingab, um die Welt zu erzeugen, ist somit das erste Opfer schlechthin, der Urtypus aller Opfer. Dieser Gedanke wird in dem Satze der Opfermystik ausgesprochen: „Jenes Opfer entstand als das erste Opfer und als der Anfang aller zukünftigen Opfer."[1] Puruṣha aber wird als der heilige Seher

[1] Deussen a. a. O. S. 206.

und Opferpriester beschrieben. „Der Seher, welcher, als Priester alle diese Wesen opfernd, sich auf der Erde niederließ, er erschien als Erster, um durch Wunscheskraft nach Entfaltung strebend in alle späteren Wesen einzugehen.“ Als Priester, der durch das Opfer sich zum All entfaltet in den tausend Gestalten, welche die Welt zeigt, schildert ihn der berühmte Purusha-Hymnus: „Tausendköpfig ist Purusha, tausendäugig, tausendfüßig. Von allen Seiten hat er die Erde umfaßt, und über sie hinaus beherrscht er den Weltenraum. Purusha vor allen ist dies alles, was entstanden und was entstehen soll.“ [1]

So erscheint denn die Schöpfung im Bilde eines urzeitlichen Priestertums. Im Demiurgos erstrahlt die ganze Herrlichkeit dieses Priestertums. Wenn der Priester in dem Opfer, das er darbringt, als der Vermittler zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt gilt, so pflanzt sich in dieser Mittlerstellung nur das Priestertum fort, durch dessen Wirksamkeit die Welt sich entfaltet. Der weltbildende Purusha ist der höchste Priester, und das Opfer, in welchem er die Welt hervorbringt, das erste und erhabenste Opfer. Von dieser Idee ist die ganze Opfermystik erfüllt. Und wenn etwas für den alles beherrschenden Einfluß der Opferidee spricht, so ist es die bewundernswerte Einheitlichkeit, mit welcher die Vorstellung von dem weltschaffenden und welterhaltenden Priestertum der Urzeit innerhalb der Opfermystik durchgeführt wird. In einzelnen Wendungen und Bildern mag die Idee noch so grotesk zur Erscheinung kommen, in dem Grundgedanken leuchtet eine großartige Auffassung von dem Wesen und der Macht des Opfers durch. Die bis ins kleinste ausgebildete Symbolik ist für sich betrachtet eines der glänzendsten Denkmäler, welches das indische Kultusleben geschaffen hat. Es ist vom höchsten Interesse, zu sehen, wie die Idee und Stellung des Priestertums im Zusammenhange mit dem Wesen und dem Zwecke des Opfers erörtert wird.

Für die Geschichte des Idealismus liegt nun die Bedeutung des als Opfer dargestellten Schöpfungsaktes darin, daß aus der Vorstellung des sich selbst darbringenden Demiurgos der Satz abgeleitet wurde: „Das, was causa efficiens der Welt, ist auch causa materialis der Welt.“ Der „Schöpfer“ ist stoffliche und wirkende Ursache zugleich. Auf diesem Axiom wird die Schöpfungstheorie weiter ausgebaut. Daher ist der Demiurgos-Begriff, wie er im Prajâpati entwickelt wird, schlechthin maß-

[1] Scherman, Philosophische Hymnen S. 11 ff.

gebend für die gesamte spätere Entwicklung geworden. Und es heißt die spekulative Bedeutung des Begriffes vollständig verkennen, wenn man in ihm nur das Produkt mythologischer Vorstellungen sieht. Es ist ja richtig, daß die Opferlyrik die Gestalt des Weltbildners in den verschiedenartigsten allegorischen Bildern vorführt. Aber das, was diese Bilder zum Ausdruck bringen sollen, ist ein streng spekulativer Gehalt, das Ergebnis eines echt philosophischen Forschens. Das Problem, um das sich die Untersuchung bewegt, gipfelt in der Frage: Wie läßt sich die Vielheit der Wesen auf die Einheit des Ursprungs zurückführen? Die Antwort wurde in der Vorstellung des sich selbst entfaltenden Schöpfers auf die kürzeste Formel gebracht. In seinem kosmologischen Doppelcharakter als Stoffursache und Wirkursache war Prajâpati das „eine Seiende", das Urprinzip der so verschiedenartig entwickelten Stoffwelt. Nachdem die Spekulation auf diesem Wege von der Vielheit zur Einheit gelangt war, drängte sich die andere Seite des Problems in den Vordergrund: Wie gelangen wir von der ursächlichen, aber dem Blicke verhüllten Einheit wiederum zur empirischen Vielheit zurück? Wie entstehen aus Prajâpati, dem einen Sein und Grund aller Dinge, die individuellen Wesen?

### II. Der Demiurgos als Weltseele stoffliche und wirkende Ursache.

Nichts ist bezeichnender für die Bedeutung, welche Puruṣha im Entwicklungsbilde des Einheitsgedankens hat, als die Art, in welcher die Spekulation zur Vorstellung des mikrokosmischen Organismus zurückkehrte, um aus Prajâpati die individuelle Vielheit des Makrokosmos abzuleiten. In Prajâpati war Puruṣha als der aus einem materiellen und belebenden Prinzip bestehende Weltbildner hingestellt worden. Wie aber, so fragte man, kann sich Prajâpati in der Vielheit der Wesen ausbreiten? Prajâpati ist als Demiurgos durch und durch ein in sich abgeschlossenes Ganzes, ein Organismus, der von jedem individuellen Sein innerhalb des All so gut unterschieden werden muß, wie die einzelnen Individuen untereinander verschieden sind. Der „Schöpfer" kann doch nicht zu gleicher Zeit identisch sein mit allen Einzelmenschen in ihrer konkreten, so vielfarbig gemischten Erscheinung. Sobald wir auf die individuelle Mannigfaltigkeit der Einzelwesen schauen, geht die Einheit des Prajâpati in tausend Stücke auseinander.

Diese individuelle Vielheit wird auf des Prajâpati Wunsch, sich zu vervielfältigen, zurückgeführt. Folgende Stellen mögen uns diesen schöpfe-

rischen Wunsch veranschaulichen. „Prajâpati begehrte: ich will mich fortpflanzen; ich will mehrfach sein; er erhitzte sich, und nachdem er sich erhitzt hatte, schuf er diese Welten.“ „Prajâpati war diese Welt zu Anfang nur allein; er erwog: wie kann ich mich fortpflanzen? Er mühte sich ab; er übte Tapas.“ „Prajâpati war diese Welt zu Anfang nur allein. Er begehrte: ich will Nahrung schaffen, will mich fortpflanzen.“ „Prajâpati war diese Welt zu Anfang nur allein. Er begehrte: ich will vieles sein, will mich fortpflanzen. Er mühte sich ab; er übte Tapas. Aus ihm, da er sich abmühte und Tapas übte, wurden die drei Welten geschaffen: die Erde, der Luftraum und der Himmel.“ „Wasser fürwahr war diese Welt, ein Gewoge; da entstand Prajâpati allein auf einem Lotosblatte. In dessen Geist regte sich ein Wunsch: ich will diese Welt schaffen.“

Was Kâma, der „Wunsch“, spekulativ bedeutet, ist klar. Es ist die kosmogonische Triebkraft, welche die im Prajâpati konzentrierte Schöpfermacht zur Differenzierung in die Einzelwesen drängt. Diese Individualisierung und Differenzierung kraft des Triebes, sich fortzupflanzen, wäre nun verständlich, wenn das „Seiend-Nichtseiende“ noch als unentfaltete Urmaterie vorläge. Indem Prajâpati in diese eintritt, um sich zur konkreten Mannigfaltigkeit zu entwickeln, wird das unbestimmte „Seiend-Nichtseiende“ des Urstoffes durch Prajâpati differenziert und zu den Sondergestalten der Erscheinungswelt individualisiert. Aber die Urmaterie hat im Demiurgos bereits die ausgeprägte Form des höchsten Organismus erhalten. Die unendliche Fülle des urstofflichen Seins ist dadurch, daß sich das göttliche Sein in die Urmaterie versenkte, zum makrokosmischen Organismus, zum Purusha geworden. Wie also kann die „Vielheit“ durch den Wunsch entstehen: „Möchte ich mich vermehren“? Die Antwort giebt uns eine andere Fassung desselben Wunsches. „Ein zweites ‚Selbst‘ von mir möge erzeugt werden“, oder: „Ein einziges ‚Selbst‘ war dies am Anfang. Es verlangte: Möchte ich ein zweites ‚Selbst‘ werden.“ Was ist unter diesem „Selbst“ zu verstehen?

Bedeutete Purusha zuerst den Menschen als ein aus Leib und Seele zusammengesetztes lebendes Wesen, so wurde Purusha im Verlaufe zum Ausdruck desjenigen Elementes im Menschen, *durch das der Mensch lebt*. Purusha gewann die Bedeutung von „Seele“. Die Seele ist das belebende Prinzip des Körpers, Quelle der gesamten im Stoffe hervortretenden Bewegung und Thätigkeit. Die Natur des lebenden Wesens besteht in der Fähigkeit, sich selbst zu bewegen. Jede Bewegung setzt aber

zweierlei voraus: eine Form, die bewegt, und einen Stoff, der bewegt wird. Jene Form ist die Seele, der Stoff ist der Leib. Die Seele ist die Kraft, die den Leib bewegt.

Indem man nun im Menschen dieses doppelte Prinzip des zu belebenden Stoffes und der belebenden Seele unterschied, wurde die Seele als die denkende, empfindende, ernährende Kraft, d. h. als dasjenige Prinzip, durch welches der Mensch Mensch, ein lebendes und empfindendes Wesen ist, Puruṣha im engeren Sinne genannt und dem Puruṣha, insofern er das ganze, aus Leib und Seele bestehende Wesen ausdrückt, gegenübergestellt. Puruṣha bedeutete also in dem makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus die Seele, das Prinzip des Lebens. Puruṣha ist es, der den Körper bewegt und im Körper die verschiedenen Erscheinungen des psychischen Lebens hervorbringt. Als Prinzip des Lebens und der Bewegung wurde nun Puruṣha im Gegensatz zum Körper näher bestimmt durch zwei Begriffe, durch Âtman und durch Prâna. Âtman und Prâna werden ursprünglich in dem gleichen Sinne wie Puruṣha als Ausdruck für das Prinzip der psychischen Thätigkeit gebraucht. Die Seele, welche den Körper zur Thätigkeit bringt, heißt bald Âtman, bald Prâna. Als das Prinzip, durch das der Mensch lebt und auf welches alle Thätigkeit des Wollens und Denkens, des Wahrnehmens und Empfindens zurückgeführt wird, ist Âtman die älteste Bezeichnung für Seele. Âtman ist „das sich Bewegende" im Menschen, der Hauch, der Atem, das formgebende Sein im Gegensatz zur Materie. Als Lebenshauch und Seele erscheint Âtman bereits in der Opferlyrik. Der Wind ist die Seele Varunas. Kraft der Seele ist es Varuna und den Göttern möglich, überallhin zu dringen. Agni als hundertfach flammendes Feuer besitzt hundert Seelen. In gleicher Weise entwickelte sich parallel mit Âtman der Begriff von Prâna. Prâna bedeutet ursprünglich „Hauch", „Odem". Der Odem, der das lebende Wesen erfüllt, ist der Lebensodem, die Kraft, welche alle Organe des lebenden Organismus in Bewegung setzt. Und so gewann Prâna die Bedeutung von Lebenskraft. Der Hauch durchdringt als Lebenskraft den Körper und bewirkt jene Erscheinungen des Lebens, die wir als vegetatives und sensitives Leben unterscheiden. Daher ist Prâna das Lebensprinzip schlechthin.

Mit dem Begriffe der durch Prâna und Âtman von der Materie unterschiedenen Seele war die Spekulation dem Problem der individuellen Vielheit näher gerückt. Die Seele ist das Prinzip, in dessen Bethätigung

der Puruṣha oder „Mensch“ sich als ein von allen übrigen Wesen verschiedenes Sein empfindet. Indem er sieht, hört, riecht, schmeckt, fühlt, erkennt er sich als Einzelwesen. Darum ist die Seele Urheberin und Trägerin des individuellen und persönlichen Bewußtseins. Wie es daher ein makrokosmisches und mikrokosmisches Lebewesen gab, so mußte es auch eine makrokosmische und mikrokosmische Seele geben. Dadurch, daß die Betrachtung in der Einheit des Organismus den belebenden Puruṣha als Âtman oder Prâna, d. h. als Seele von dem belebten und bewegten Organismus, der als Ganzes ja ursprünglich schon Puruṣha hieß, unterschied, gelangte sie zum Begriffe eines mikrokosmischen und makrokosmischen Prâna und Âtman, einer Einzelseele, die den individuellen Puruṣha belebt, und einer Weltseele, die den kosmischen Puruṣha erfüllt. Aber der Prâna, welcher als Seele das menschliche Einzelwesen belebt, ist keineswegs verschieden von dem Prâna, welcher als Lebenshauch das Weltganze erfüllt. Wie es ein und derselbe Prajâpati ist, welcher als Träger der zeugenden Urkraft sich zum Makrokosmus und Mikrokosmus entfaltet, zum Organismus des Weltganzen und zu dem Organismus der Einzelwesen, so ist es auch ein und derselbe Puruṣha, der als Prâna, als Lebensprinzip oder Seele den Organismus des Ganzen und der Einzelwesen belebt. Der Prâna als die Seele des makrokosmischen Organismus spaltet sich in die Einzelseelen des mikrokosmischen Organismus. Aber Weltseele und Einzelseele sind ein und derselbe Prâna, „Lebenshauch“, welcher das schaffende Urwesen, Prajâpati, erfüllt. Die Weltseele individualisiert sich in den Einzelseelen, und letztere sind es, welche die individuelle Vielheit des sinnenfälligen Lebens im Gegensatz zu dem einen göttlichen Brahman begründen.

So erzeugt der Wunsch des Prajâpati, sein „Selbst“, d. h. seine Seele zu vervielfältigen, die Einzelseelen. Aus der Weltseele entspringen die Einzelseelen, und indem diese Einzelseelen sich mit den Elementen verbinden, entstehen die individuellen Lebewesen, aus denen sich der Makrokosmus zusammensetzt. Indem daher der Prâna als Weltseele sich in den Prânas als Einzelseelen vervielfältigt, werden letztere Träger des individuellen und persönlichen Seins. In allen Einzelwesen lebt und webt nur der eine kosmische Prâna, als Weltseele. So hatte die Betrachtung des menschlichen Einzelorganismus in den Funktionen des Lebens unmittelbar zur Vorstellung einer Weltseele geführt, welche das lebende und bewegende Prinzip des kosmischen Gesamtorganismus ist. Mit der Vorstellung, daß der mikrokosmische Puruṣha nur ein Glied des makrokosmischen Puruṣha

ist, war der Begriff von kosmischer und individueller Seele und die Identität beider Prânas von selbst gegeben. Daher wird die weltbildende Thätigkeit, in der Prajâpati sein Wesen ausbreitet, geradezu als eine Fortpflanzung des eigenen Prâna oder Lebensprinzips hingestellt. „Prajâpati opferte und begehrte: ‚Möge ich dieses Weltall sein.' Da wurde er zum Prâna. Denn der Prâna ist dieses Weltall." Der Prâna als Lebensodem der Welt ist die Seele des zur Welt sich entfaltenden Prajâpati. Und so heißt es weiter: „Auch alles, was lebend (prâni) ist, das ist Prajâpati."

Die Unterscheidung von Weltseele und Einzelseele sollte erklären, wie aus der Einheit die Vielheit hervorgeht. Prajâpati wird der Schöpfer aller Wesen vermöge der individualisierenden Triebkraft, die sich regt in dem Verlangen nach Vervielfältigung. Durch diesen Wunsch vervielfältigt er die eine Seele, welche ihm innewohnt, und in der Seele sein eigenes „Selbst" als „Ich". Denn die individuelle Vielheit der Menschen giebt sich kund in dem persönlichen Bewußtsein des „Ich", durch das sich der eine verschieden von dem andern erkennt. Diese unterschiedenen „Ich" sind nun als das individualisierende Prinzip in den einzelnen Wesen nichts anderes als ein Produkt des „Ur-Ich", das den weltbildenden Prajâpati erfüllt. Dadurch, daß der Demiurgos sein eigenes „Ich" in unzählige einzelne „Ich" spaltet, breitet er sein eigenes Wesen individuell vervielfältigend im Weltraum aus. Wo immer sich im „Ich" ein persönliches Bewußtsein ausspricht, da giebt sich in dem individuellen „Ich" nur das „Ur-Ich" des weltschaffenden Prajâpati zu erkennen. In allen wohnt nur der eine Purusha als Seele, regt sich nur der eine Âtman als Prinzip des individuellen Seins, atmet nur der eine Prâna als Lebensodem. Daher heißt es: „Es ist ein und derselbe Purusha, der in allen Erscheinungen erkannt wird." Jede Seite der Opfermystik bietet für die Vorstellung der einen Weltseele reichliche Belege. „Allwirkend ist Purusha, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert; dieser ist meine Seele im inneren Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekorns Kern; dieser ist meine Seele im inneren Herzen, größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten. Der Allwirkende, Allwünschende, Allriechende, Allschmeckende, das All Umfassende, Schweigende, Unbekümmerte, dieser ist meine Seele im Herzen."

Der Âtman ist als kosmische Seele der Mittelpunkt, um den alles sich bewegt. „Darum, gleichwie in der Radnabe und in der Radschiene

alle Speichen befestigt, so sind in diesem Âtman alle Wesen, alle Götter, alle Welten, alle Lebensorgane, alle Einzelseelen befestigt." Der Âtman regiert als Weltseele das Universum; daher heißt es von ihm: „Fürwahr, dieser Âtman ist der Herrscher aller Wesen, der König aller Wesen." Indem der kosmische Âtman in den individuellen Körper eingeht, wird er die Lebenskraft, welche das Einzelwesen belebt. „In das stoffliche Wesen ist jener Âtman eingegangen bis in die Nagelspitze hinein, verborgen wie ein Messer in der Messerscheide oder wie das allerhaltende Feuer in dem feuerhaltigen Holze. Darum sieht man ihn nicht; denn er scheint zerteilt; atmend heißt er Atem, redend Rede, sehend Auge, hörend Ohr, verstehend Verstand; aber das alles sind nur Namen für seine Wirkungen." Es wird dann hinzugefügt, daß der Âtman in allen jenen Bethätigungen des Lebens als das eine Prinzip der Bewegung wohne. „Im Âtman bilden alle Funktionen eine Einheit." „Wenn das Auge sich richtet auf den Weltenraum, so ist er die Seele im Auge; das Auge dient nur zum Sehen; und wenn der Geruchssinn in die Thätigkeit tritt, so ist er die Seele im Geruchssinn; die Nase aber dient nur zum Geruche; und wenn jemand reden will, so ist er die Seele im Sprachorgan; das Sprachorgan dient nur zum Reden; und wenn jemand hören will, so ist er die Seele im Ohr; das Ohr dient nur zum Hören; und wenn jemand etwas verstehen will, so ist er die Seele im Verstandesvermögen; der Verstand ist sein göttliches Auge." Was hier vom Âtman als der individuellen Seele gesagt wird, das wird an anderer Stelle dem Prâna beigelegt. „Dieser Prâna ist als Seele eingegangen in den individuellen Leib, bis zu den Haaren, bis zu den Nägeln. Wie ein Messer in der Scheide ruht oder wie ein Feuer im Feuerbehälter, so ist die Seele eingegangen in den individuellen Leib bis zu den Haaren, bis zu den Nägeln."

Dadurch nun, daß im Begriffe des Purusha die Seele als die belebende Form von dem Körper als dem belebten Stoffe unterschieden und in der Vorstellung des Âtman und Prâna zur Welt- und Einzelseele gemacht worden, war auch im Begriffe des Prajâpati ein bedeutsamer Wandel hervorgerufen worden.

Prajâpati stellte die Vereinigung vom Seiend-Nichtseienden als Urmaterie und vom Brahman als göttlichem Sein im Organismus des Purusha dar. Nun aber wurde der mit Prajâpati identische Purusha im spezifischen Sinne von Seele genommen, um in der besondern Bedeutung das auszudrücken, w o d u r c h der Mensch ein lebendes und denkendes Wesen

ist. In der Bedeutung „Seele" wurde Purusha die bewegende Urkraft. Als Seele des Weltganzen ist er unterschieden von der Materie, die durch ihn belebt wird. Wo findet sich nun der von der Weltseele zu belebende Stoff? Die Urmaterie, das „Seiend-Nichtseiende", kann diesen Urstoff nicht bilden. Denn dadurch, daß Purusha als „Weltbildner" aus dem Urstoff durch des letzteren Verbindung mit der göttlichen Lebenskraft hervorging, vereinigte er ja gerade in seinem Wesen die unendliche Fülle des Urstoffes mit der unendlichen Lebenskraft des Brahman. In den Urstoff aber, der als Teilprinzip zum inneren Wesen des Prajâpati gehört, kann der Weltbildner als „Weltseele" doch nicht noch einmal eingehen. — Ganz gewiß nicht. Und darum blieb auch die Spekulation bei dem aus Purusha gewonnenen Begriff der Weltseele nicht stehen. Indem sie den Begriff der Weltseele, welche in den Einzelseelen als individualisierendes „Ich" sich fortpflanzt, auf Prajâpati übertrug, machte sie den Demiurgos selbst zur Seele im Gegensatz zum Körper.

Prajâpati, als das eine aus Urstoff und Urkraft entstehende und bestehende körperliche und persönliche Wesen, ist jetzt die Weltseele, welche alle Dinge durchdringt. Der ganze Prajâpati wird Weltseele. In der Verbindung von Urmaterie und Brahman stellt er die belebende und bewegende Kraft des makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus dar. Prajâpati ist daher nicht mehr Purusha in dem älteren Sinne, sondern in der spezifischen Bedeutung von Âtman und Prâna, insofern beide Ausdrücke die in den Einzelwesen thätige Weltseele bezeichnen.

So hatte die Spekulation in der Vorstellung dieser sich zur Mannigfaltigkeit des Seins individualisierenden Seele die Basis gewonnen, auf der sie den Einheitsgedanken in psychologischer Richtung weiterbildete. Sie fragt nicht mehr nach dem Wesen des Demiurgos, sondern nach der Natur der Seele. Während Prajâpati aus dem kosmologischen Vorstellungskreis schwindet, wird Âtman und Prâna der Mittelpunkt eines psychologischen Ideenkreises, der das Ergebnis der kosmologischen Richtung unter den Gesichtspunkt des Begriffes der Seele stellt. Damit bahnt sich allmählich jener Wendepunkt in der Geschichte des Einheitsgedankens an, der zur Höhe des absolut seienden Geistes emporführt.

Was ist die Seele, aus der die Welt entsteht? Die Vorstellung der Seele wurde von der ursprünglicheren Vorstellung des Prajâpati gänzlich losgelöst und zum selbständigen Zentrum der Spekulation gemacht. Die kosmische Seele ist das Aggregat bestimmter Einzelkräfte. An der Spitze

der Organe steht Manas; aus ihm geht Kâma hervor, und von Kâma werden alle übrigen Lebenskräfte und Elemente abgeleitet, so daß der menschliche Organismus in seinem materiellen Prinzip, dem Körper, und in seinen Einzelkräften auf dem mit Kâma bezeichneten psychischen Organ beruht.

Diese Entwicklungsreihe führt uns der Schöpfungshymnus vor Augen. Wir sahen bereits, wie nach der Vorstellung des Dichters im Anfang neben dem einen göttlichen Sein einzig das „Seiend-Nichtseiende" als die unentwickelte Urmaterie bestand. Die Urmaterie erscheint im Bilde der öden Wasserfläche ohne alles Leben. Nun versenkt sich das eine wahrhaft Seiende, das durch eigene Kraft besteht, in die tote Masse. Das göttliche Sein, das in ungetrübter Ruhe lebt, wird vom Dunkel des Stoffes umhüllt und verhüllt. Es verliert sich in den Untiefen des „Seiend-Nichtseienden". Aber in dem Augenblicke, wo es sich mit der Urmaterie verbindet, entwickelt sich dort Leben, wo vorher Tod herrschte, entfaltet sich Bestimmtheit der Formen, wo vorher alles in der Nacht des unterschiedslosen Stoffes begraben lag. Und was entsteht als Erstes? Manas, aus Manas Kâma. Wörtlich heißt es, daß Manas der Keim gewesen, aus dem Kâma hervorging. Manas bezeichnet in seiner allgemeinen Bedeutung „Erkenntniskraft", Kâma „Wunschkraft". Aber diese allgemeine Bedeutung kann uns nicht genügen; es handelt sich um die Bedeutung, welche Manas und Kâma in der kosmogenetischen Reihenfolge der Prinzipien besitzen. Diese Bedeutung tritt aber in ein überraschendes Licht, sobald wir Manas und Kâma mit den ersten, aus dem Urstoff hervorgehenden Prinzipien des klassischen Dualismus vergleichen, wie er im Sâmkhya ausgebildet ist. Es ergiebt sich die neue Parallele:

| | |
|---|---|
| Sadasad | Prakriti |
| Manas | Buddhi |
| Kâma | Ahamkâra. |

An der Spitze steht der zeugende Urstoff in der älteren Epoche als das „Seiend-Nichtseiende", in der klassischen als Prakriti. Während nun aus dem „Seiend-Nichtseienden" Manas entspringt, entsteht aus der Prakriti Buddhi, also in beiden Fällen die „Erkenntniskraft". Aber Buddhi bedeutet nicht das Erkenntnisvermögen im allgemeinen, sondern das höhere Erkenntnisvermögen. Daher kann es keinem Zweifel begegnen, daß auch Manas im Sinne des intellektiven Prinzips zu nehmen ist. Aus Manas wird nun Kâma, aus Buddhi Ahamkâra abgeleitet. Was Ahamkâra bedeutet, wissen wir. Ahamkâra bezeichnet das im „Ich" sich aussprechende

Persönlichkeitsbewußtsein. Er ist das individualisierende Prinzip. Durch Ahamkâra wird der Stoff zu diesem oder jenem Sein determiniert. Die Vorstellung des Ahamkâra wird nun in der klassischen Epoche der Philosophie zum Mittelpunkt der Schöpfungslehre. Alle Fragen nach dem Wesen und der Wirksamkeit der zeugenden Urkraft des Stoffes gipfeln in dem Begriff des Ahamkâra. Das individualisierende Prinzip wird zum Weltbildner. Alle Einzelprinzipien gehen vom Ahamkâra aus. Aus dem „Ich" entspringen die andern Organe und Elemente, aus denen sich Purusha als Organismus zusammensetzt, der körperliche Bestandteil in den fünf grobstofflichen Elementen, der psychische Bestandteil in den Organen des vegetativen und sensitiven Lebens. Ahamkâra ist als das individualisierende Prinzip der eigentliche Schöpfer der Individuen.

Wenn wir nun mit Ahamkâra den gegenüberstehenden und gleich ihm aus der höheren Erkenntnis hervorgehenden Kâma vergleichen, so wird es klar, daß Kâma und Ahamkâra wesentlich identisch sind. Kâma ist die individualisierende Triebkraft, das Prinzip der Vervielfältigung. Wir sahen, wie sich der Demiurgos durch den Wunsch (Kâma): „Ein zweites Selbst von mir möge entstehen", in der Welt ausbreitet. Durch den differenzierenden und individualisierenden Wunsch des aus dem Urstoff erzeugten Prajâpati entspringen aus dem „Ur-Ich" unzählige „Ich". Daher kommt dem Kâma dieselbe kosmogonische Funktion zu, welche Ahamkâra ausübt. Beide sind die Quelle, aus der alle übrigen Vermögen der Lebenskraft fließen. Obschon im Kâma noch nicht der konkrete Begriff des Ahamkâra ausgebildet ist, so enthält die individualisierende und vervielfältigende Wunschkraft bereits im Keime deutlich entwickelt Wesen und Wirksamkeit des Ahamkâra. Sobald wir die beiden Reihen in dieser Art einander gegenüberstellen, zeigt sich sofort der enge Zusammenhang, in dem die ältere und die spätere Schöpfungstheorie zu einander stehen. Ja, die Entwicklungsreihe des klassischen Sâmkhya, welche die Buddhi als Erkenntniskraft an die Spitze der Genesis stellt, bleibt uns unverständlich, wenn wir nicht auf das Verhältnis der psychischen Prinzipien innerhalb des älteren Schöpfungsbildes zurückgehen.

Buddhi, „Vernunft", geht als erstes Prinzip aus dem Urstoff hervor. Warum wird nicht Ahamkâra, der eigentliche Quell der grobstofflichen Elemente wie der feinstofflichen Organe, an die Spitze gestellt? Warum tritt die „Vernunft" zwischen den Urstoff und das Prinzip der Individuation? Auf alle diese Fragen suchen wir vergebens nach einer

Antwort, solange wir den klassischen Idealismus mit dem Idealismus der Opferlyrik nicht in Verbindung bringen. An der Spitze einer psychologischen Gruppierung wäre Buddhi allenfalls verständlich, insofern die psychischen Organe nach ihrer höheren oder niederen Funktion geordnet würden. Die Thätigkeit des vernünftigen Denkens ist ja die höchste Funktion der Seele. Aber Buddhi erscheint als zeugendes Prinzip an der Spitze der kosmogenetischen Entwicklungsreihe, obschon Ahamkâra die eigentliche Zeugungskraft des Urstoffes entwickelt. Das Rätsel löst sich, wenn wir auf den älteren Demiurgos zurückgehen, der kraft des individualisierenden Wunsches sich vervielfältigt. Der Prajâpati, welcher durch Kâma die Welt entwickelt, ist gewichen. An seine Stelle ist die Weltseele als Âtman und Prâna getreten. Jetzt ist es Âtman, der den Wunsch äußert: „Möchte mir ein zweites Selbst, d. h. ‚Ich', werden." Âtman erzeugt den individualisierenden „Wunsch". Nun aber besteht das unterscheidende Wesen der Seele, welche das Prinzip der Thätigkeit im Menschen ist, darin, daß sie nicht bloß Prinzip des Wachstums, wie in den Pflanzen, der sinnlichen Wahrnehmung, wie in den Tieren, sondern der vernünftigen Erkenntnis ist, oder schlechthin der höheren Erkenntnis. Daher wird Âtman als die aus dem Urstoff hervorgehende Weltseele mit Manas, „Erkenntnisprinzip", bezeichnet. Die Weltseele aber entfaltet nicht durch Manas, sondern durch den Wunsch nach Vervielfältigung die Vielheit individueller Seelen. Manas erzeugt Kâma, Buddhi den Ahamkâra. Und aus letzterem entstehen alle übrigen Organe.

So hatte sich aus der Vorstellung des weltschaffenden Demiurgos die Vorstellung der die Mannigfaltigkeit erzeugenden Weltseele herausgebildet. Und im Begriff der schöpferischen Weltseele wurde der Satz, daß das weltschaffende Prinzip stoffliche und wirkende Ursache der Welt zugleich ist, zur Lehre von der Entwicklungsreihe der feinstofflichen Organe und grobstofflichen Elemente ausgebaut. Wie später aus dem Ahamkâra, so gehen in der Epoche der Opfermystik aus dem Kâma einesteils die Elemente Wasser, Feuer, Erde, Wind, Äther hervor, welche den Körper bilden; andernteils entstehen aus Kâma die psychischen Organe oder Indriya, vermöge welcher die Lebenskraft Prinzip der verschiedenen Funktionen des vegetativen und sensitiven Lebens wird. Die Seele als Manas, d. h. „Erkenntniskraft", ist es, welche in der individualisierenden Wunschkraft sowohl den Körper als das Aggregat der Organe schafft, die in ihrer Gesamtheit die Lebenskraft darstellen. Damit war jene Vorstellung der Seele in den Vordergrund getreten, welche

zu Âtman als der absoluten Seele führte. In dem Brahman, das als Prajâpati der Urgrund der Welt geworden ist, und in dem Brahman, das als Âtman oder absolute Seele einzig und allein für sich, unter Ausschluß jedes stofflichen und beweglichen Seins beharrt, stehen sich die schroffsten Gegensätze gegenüber. In Prajâpati ist das Brahman ein stoffliches und persönliches Sein, im Âtman ein absolutes, von jeder Beziehung zur Erscheinungswelt losgelöstes Sein. Wie kam das Brahman in dieser doppelten, sich ausschließenden Bedeutung zur Geltung?

Wir wissen, daß das doppelte Brahman den Idealismus der klassischen Epoche ganz beherrscht, und zwar ebensosehr, wie sich zeigen wird, im Sâmkhya als im Vedânta. Was im Vedânta das doppelte Brahman, das ist im Sâmkhya der doppelte Purusha. In beiden Schulen des Idealismus ist es der eine Gegensatz der absoluten und geistigen Seele, und der empirischen und stofflichen Seele, der in der Doppelbedeutung von Brahman oder Purusha ausgesprochen wird. Wie bildete sich im Brahman der Gegensatz der absoluten und empirischen Seele als Gegensatz des reinen Seins und des stofflichen Seins aus?

Auf diese Frage hat die Forschung bislang noch keine befriedigende Antwort gefunden. Wird sie eine Antwort jemals finden? Niemals, solange man an der Idee festhält, daß der Dualismus des schöpferischen Urstoffes und des absoluten Geistes, wie er in dem Gegensatz der Prakriti und des Purusha hingestellt wird, eine spätere, den älteren Upanishads fremde Vorstellung ist. Keine Brücke führt unter dieser Voraussetzung von dem Prajâpati der Opfermystik zum Âtman der klassischen Epoche. Aber der Zusammenhang bietet sich sofort, wenn wir die Entwicklung des Prajâpati als des aus der realen Urmaterie hervorgehenden Demiurgos in dem Prozesse verfolgen, durch den er sich individualisiert und vervielfältigt. In diesem Prozesse der weltbildenden Entfaltung wird die Schöpfungstheorie ausgebaut, und zwar in jenen kosmogonischen Prinzipien, welche unmittelbar zum Gegensatze des absoluten und relativen Brahman, der geistigen und stofflichen Seele führten.

# Dritter Abschnitt.

# Das Brahman als Endziel der Wesen.

## Erstes Kapitel.

## Das psychologische Problem und seine Lösung in dem Doppelbegriff der Seele.

### I. Die Seele als Prinzip der individuellen Lebensthätigkeit ein Aggregat stofflicher Organe.

Im Brahman hatte die Opfersymbolik den Urquell alles Lebens erschlossen. Dieselbe Opfersymbolik führte im Brahman zum Endziel aller Wesen zurück. Durch das Opfer schenkte sich der Mensch Gott. Indem nun das göttliche Sein im Opfer sich zur Erde niedergesenkt, war Brahman der Ausgangspunkt der Wesen geworden. Dadurch aber, daß sich der Mensch in der Opfergabe symbolisch vernichtete, kehrte er zum Ursprung, aus dem er hervorgegangen war, zurück. Und so wird das göttliche Sein als Âtman das Endziel alles Lebens. In dieser Vorstellung wurde die Symbolik und Mystik des Opfergedankens nach einer neuen Seite spekulativ weiter entwickelt. Wie Brahman das Endziel aller Wesen ist, soll daher jetzt dargelegt werden.

Die Spekulation suchte im Wesen des Puruṣha nach dem Prinzip des Lebens. Dieses Prinzip offenbarte sich im Begriff der Seele als Âtman und Prâna. Beide Vorstellungen drücken dasjenige Prinzip im Menschen aus, wodurch der Mensch Mensch, d. h. ein lebendes, empfindendes, erkennendes Wesen ist. Sie unterscheiden Puruṣha als Seele von Puruṣha als Mensch im Begriffe des belebenden und bewegenden Lebenshauches. Prâna und Âtman sind der Puruṣha im Puruṣha als „Lebenshauch“ und „Lebensodem“. Nun aber erhob sich die Frage: Was ist die Seele, welche im Begriffe des Âtman und Prâna als das belebende und bewegende Prinzip des makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus erkannt worden war? Ihrem ganzen Wesen nach ist sie ein stoffliches Sein, das Produkt der urstofflichen Zeugekraft. Âtman als weltbildende Seele ist an die Stelle des Demiurgos gerückt. Prajâpati aber verkörperte als Stoffursache und Wirkursache nur eine urstoffliche Kraft. Daraus ergab sich die Folgerung, daß alle Wesen, die aus Prajâpati hervorgehen,

stoffliche Wesen, und daß alles individuelle und persönliche Leben, das die Welt erfüllt, ein materielles Leben ist, mit dem Stoffe entstehend und vergehend. Denn was im Stoffe seinen Urgrund hat, kann auch nur ein stoffliches Sein bilden. Da nun alle Einzelwesen nichts anderes als ein Produkt des sich vervielfältigenden Prajâpati sind, so sind sie ihrem Wesen nach ein stoffliches Sein. Besteht aber der Mensch in seinem ganzen Wesen und Leben nur aus einem materiellen Sein? Sind alle individuellen Erscheinungen, welche das Weltganze ausmachen, nur stoffliche Wesen? Wenn sie alle lediglich eine Entfaltung des stofflichen Prajâpati, Glieder des makrokosmischen Organismus sind, dann besitzen sie auch kein anderes Sein als das des Prajâpati. Wo ist das Brahman geblieben, jenes eine göttliche Sein, von dem der Dichter des Schöpfungsliedes sagte: „Einzig und für sich (ekam) atmete, von keinem Hauche bewegt (ânîd avâtam), das durch sich selbst bestehende (svadhayâ) Sein? Indem das Brahman sich in den Urstoff versenkte, wurde es als die aus dem Urstoff hervorgehende Seele des Weltganzen und der Einzelwesen selbst zum stofflichen Prinzip. Daher heißt es vom Brahman, daß es „der allen Einzelwesen innerliche Âtman ist. „Als das Brahman verehre ich jene Seele, die in der Sonne ist; als das Brahman verehre ich jene Seele, die in dem Monde ist; als das Brahman verehre ich jene Seele, die in dem Blitze ist; als das Brahman verehre ich jene Seele, die in dem Äther ist; als das Brahman verehre ich jene Seele, die in dem Körper ist."

Das Brahman ist die Quelle, aus der das gesamte Leben strömt, das sich innerhalb des Kosmos offenbart. Fast scheint es, als habe die Spekulation die alte Vorstellung der im Opfer sich auswirkenden göttlichen Urkraft, welche die ewige, unvergängliche Norm der Harmonie ist, ganz aus dem Auge verloren, indem sie immer nur das Brahman in seinem Verhältnis zur Vielheit der Einzelwesen untersuchte. Was das „eine Seiende" in sich und im Gegensatz zur Welt der individuellen Erscheinungen ist, war zurückgetreten vor der Frage, was das Brahman in seiner Entfaltung zum Organismus des Weltganzen und der Einzelwesen ist. Das Endergebnis dieser kosmologischen Spekulation lag in einem Brahman vor, das das Gegenteil von dem geworden war, was es ursprünglich zu sein schien. Hatte die Spekulation ursprünglich im Brahman nur jene eine göttliche Wesenheit gesehen (asuratvam ekam), von der der Sänger der Opferlyrik sagte, daß sie die eine göttliche Natur sei, die allen Göttern innewohne, so war sie im Verlaufe eines der merkwürdigsten

Umwandlungsprozesse dahin gelangt, in der individuellen und kosmischen Seele das Brahman als das Aggregat von stofflichen Kräften zu betrachten. Im Wesen der Einzelseele wurde das Wesen der Weltseele, im individuellen Prâna wurde der kosmische Prâna untersucht.

Dieser Gedanke, daß im Aufbau des Menschen sich uns der Aufbau des Kosmos erschließt, beherrschte von Anfang an den spekulativen Ideengang, und wir werden sehen, wie er der Schöpfer des zum System ausgebildeten Idealismus der Seelenlehre wird. Unausgesetzt greifen Weltganzes und Mensch, Naturleben und Einzelleben in der Untersuchung ineinander über. Der Grund liegt darin, daß unter dem mächtigen Einfluß der Opfermystik gleich zu Beginn Welt und Individuum für die Spekulation in der Vorstellung des Purusha ein Lebewesen bilden, die Einheit des stofflichen Seins. Im Menschen erreicht dieses Sein seine Vollendung, im Leben des mikrokosmischen Organismus wirkt sich das Leben des makrokosmischen Organismus am vollkommensten aus. Um daher das innerste Wesen der kosmischen Lebenskraft kennen zu lernen, brauchen wir uns nur der eigenen und individuellen Lebenskraft zuzuwenden. Die individuelle Seele entspringt aus der kosmischen Seele als deren vollkommenes Abbild. So begann denn die Spekulation in den Organen der Einzelseele jene der Weltseele zu erforschen. Prâna als Prinzip des Lebens wurde in den Einzelerscheinungen untersucht, durch welche sich das individuelle Leben offenbart. Der Mensch sieht, hört, schmeckt, riecht, fühlt, spricht, geht. Sehen ist verschieden vom Hören, Hören vom Schmecken, Schmecken vom Riechen, Riechen vom Empfinden. Und doch ist es das eine lebende Wesen, das sieht, riecht, hört, schmeckt, fühlt, spricht. Die eine Seele hat also besondere Kräfte und Vermögen, durch die sie diese verschiedenen Lebensäußerungen vollzieht. Es sind besondere Lebenskräfte, Teilprinzipien der Lebensthätigkeit, und daher heißen sie ebenfalls Prâna, „Lebenskraft". Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl stellen je eine besondere Lebenskraft dar und bethätigen diese Kraft durch ein besonderes Organ, das Indriya, „Vermögen", „Fähigkeit", heißt. Die Einzelseele entfaltet sich in diesen besondern Organen zu den mannigfachen Erscheinungen des Lebens. In ihrer Wirksamkeit sind die Einzelkräfte abhängig von der Seele. Die Seele ist die Lebenskraft schlechthin, das Aggregat aller Einzelkräfte, und insofern sich diese Prânas oder Organe des Lebens wie Teile zum Ganzen verhalten, heißt sie Mukhya Prâna, „Zentralkraft des Lebens". Als Inbegriff aller Lebenskräfte bildet demnach die Seele

einen Organismus von Einzelorganen. Die Zahl dieser Einzelorgane oder Prânas schwankt. Es werden aber bereits zehn Indriya, d. h. „Vermögen", unterschieden, oder wie es an anderen Stellen heißt, „zweimal fünf Organe".

Wichtiger als die Zahl, in der die Prinzipien zusammengefaßt werden, ist die Thatsache, daß die Seele, insofern sie das bewegende und belebende Prinzip des Körpers darstellt, schon als ein Aggregat von Einzelprinzipien erscheint. In dieser Auffassung der Seele steht die Spekulation bereits auf dem Boden jener Anschauungen, die im Sâmkhya zu einem System zusammengefaßt wurde, das die Seele als einen aus ganz bestimmten Prinzipien zusammengesetzten Organismus beschreibt. Das System unterscheidet Urteilskraft, Bewußtsein des „Ich", Zentralsinn als inneres Organ, dann die zehn nach außen gerichteten Organe, die wiederum zerfallen in die fünf Erkenntnisorgane der Sinne und in die fünf Thatorgane; diese dreizehn Organe werden durch die fünf feinstofflichen Elemente zu einem Aggregat zusammengehalten, das in der Gesamtheit der Prinzipien die Ursache der Lebensthätigkeit bildet.

Wenn wir nun die „Seele", welche das Sâmkhya als Prinzip des Lebens beschreibt, mit dem Prâna, der Lebenskraft der älteren Epoche, vergleichen, so springt zwar der große systematische Fortschritt sofort in die Augen. Während im System der aus siebenzehn Prinzipien bestehenden Seele alle psychischen Erscheinungen nach einer einheitlichen Auffassung geordnet und verbunden sind, herrscht in der älteren Epoche noch die größte Unbestimmtheit. Zu einer klaren und unterscheidenden Erkenntnis der verschiedenen Arten des Erkennens und des Handelns ist man noch nicht vorgedrungen. Aber darin stimmen beide Epochen überein, daß sie das Lebensprinzip als einen aus den Einzelorganen der Lebensthätigkeit bestehenden Organismus betrachten. Die „Seele" verzweigt sich in den Einzelvermögen. Einer jeden Einzelkraft fällt eine besondere psychische Funktion zu. Der Mukhya Prâna ist daher nichts anderes als der Inbegriff und das Aggregat *aller* Lebenskräfte.

### II. Das göttliche Sein als innerstes Wesen aller Dinge.

Ist nun jenes Brahman, das als die eine göttliche Urkraft in den Urstoff einging, schlechthin wesensgleich mit der Seele, welche im Prâna als Prinzip der individuellen Thätigkeit das Weltganze und das Einzelwesen durchdringt?

Diese Frage beantwortet der Dichter der spekulativen Opferlyrik, wenn er im Hymnus an Purusha sagt: „Ein Viertel von ihm sind alle Wesen, drei Viertel das Unsterbliche im Himmel. Mit drei Vierteln stieg der göttliche Geist nach oben; ein Viertel von ihm kam hier wiederum zum Vorschein." Was der Dichter im Bilde des mit einem Viertel zur Welt sich ausbreitenden, mit drei Vierteln als das Unsterbliche, zum Himmel emporsteigenden Geistes andeuten will, ist klar durch den Gegensatz des Sterblichen und Unsterblichen. In dem Doppelwesen des Purusha wird ein zweifaches Brahman unterschieden: ein sterbliches und ein unsterbliches, ein körperhaftes und ein geistiges, ein diesseitiges und ein jenseitiges Brahman. Der Unterscheidung des einen Viertel und der drei Viertel läuft die Unterscheidung eines diesseitigen und eines jenseitigen Brahman parallel. „Fürwahr, es giebt zwei Formen von Brahman," sagt eine andere Stelle, „das Körperliche und das Unkörperliche, das Sterbliche und das Unsterbliche." Nur mit einem „Viertel" versenkt sich das Brahman in den Urstoff und breitet sich als Weltseele in den körperhaften Wesen der sichtbaren Welt aus. Seiner wahren Wesenheit nach bleibt es unberührt vom Stoff und unwandelbar. Im Gegensatz der „drei Viertel" wird daher das innere und wahre Sein, das geistige und unsterbliche Wesen des Brahman ausgedrückt. Mag das eine göttliche Sein auch mit der Urmaterie sich zur Entfaltung des Weltalls verbinden, so wäre es doch weit gefehlt, anzunehmen, daß das göttliche Sein in der Schöpfung der Welt aufgehe, sich gleichsam erschöpfe. Was sich dem Auge als „diesseitige" Entfaltung des Brahman bietet, zieht nur als flüchtiger Schatten eines körperhaften und sterblichen Wesens an uns vorüber.

Unberührt von jedem Hauche des wandelbaren Seins, atmet das „Eine", das in eigener Wesenheit besteht (svadhayâ), auch nachdem, wie der Dichter des Schöpfungsliedes sagt, „das Eine, außer dem kein anderes war, in der Schale versteckt, d. h. von der Urmaterie umschlossen als weltbildende Seele geboren ward". Nunmehr scheidet sich vor den Augen des Sängers alles Seiende in zwei Sphären, eine diesseitige und wandelbare, eine jenseitige und unwandelbare Sphäre des Brahman. „Der Weisen Meßschnur", sagt das Lied, „ist quer hindurch gespannt." Wie man mittels der Meßschnur den Boden abgrenzt, so schieden die Weisen, indem sie zum Urgrund der Dinge vordrangen, die Sphäre des Wesens und Wirkens von Brahman in eine diesseitige und eine jenseitige, in eine untere und eine obere Hälfte. „Was war darunter, was war darüber?"

ruft der Dichter aus. Nach außen offenbart sich die Entfaltung der sichtbaren Welt. „Ausspannung" (prayatih) nennt es das Lied. Ihren Mittelpunkt hat die Entfaltung der „diesseitigen" Hälfte im „Samenträger" (retodhâ), in dem sich die zeugende Urkraft der „unendlichen Materie" (mahimâ) verkörpert. Nach innen aber ruht in den Tiefen verborgen das eine, durch sich selbst bestehende göttliche Sein.

In der Unterscheidung des doppelten Brahman lag der Fortschritt, den die Spekulation machte, als sie sich zur Untersuchung des Gegensatzes von Gott und Welt, von Geist und Materie erhob. Worin besteht das innerste Wesen dieses göttlichen, von jeder Berührung mit der Materie ausgeschlossenen Seins? Um dieses Problem bewegt sich jetzt die Spekulation. Die Antwort wird in der berühmten Formel: „Der Âtman ist das Brahman" gegeben. Nicht der Âtman, der als Prinzip der Lebensthätigkeit mit dem aus der Urmaterie hervorgehenden Prâna identisch ist, ist damit gemeint, sondern jenes Wesen, von dem es heißt: „Als eine einzige Wesenheit soll man den erhabenen Âtman betrachten, unvergänglich, unwandelbar, ewig, nicht werdend, nicht alternd, größer als der Weltenraum." Schon die pleonastische Fülle des Ausdrucks deutet darauf hin, daß die Seele, in der die Spekulation das innerste Wesen des Brahman entdeckt, von jener Seele wesensverschieden ist, die gleich Prâna in dem Aggregat der psychischen Vermögen als mikrokosmisches und makrokosmisches Lebensprinzip beschrieben worden. Denn dieser Âtman ist wandelbar und vergänglich; er wächst und altert in den Einzelwesen, während er im Ganzen des Weltall sich unausgesetzt aus dem Urstoff erneuert. Der Âtman hingegen, der das innerste Sein und Wesen des Brahman ausmacht, „ist ohne Vergangenes und ohne Zukünftiges, ohne Inneres und ohne Äußeres". Es hat sich also im Âtman ein Bedeutungswandel vollzogen; und wie der Begriff des Brahman als des „einen Seienden" sich in einen Doppelbegriff spaltete in dem diesseitigen und dem jenseitigen, in dem sterblichen und dem unsterblichen Brahman, so zerlegte sich Âtman in eine stoffliche und in eine geistige, in eine vergängliche und in eine unvergängliche Seele. Das innerste Wesen des Brahman, das „jenseits aller sinnenfälligen Erscheinungen liegt", wird im höheren Begriffe des Âtman jetzt untersucht. Wie vollzog sich die Spaltung in den Doppelbegriff?

In Âtman und Prâna hatte die Spekulation die aus dem Urstoff hervorgehende Seele als Lebenskraft, als Prinzip der Thätigkeit erfaßt.

Die nächstliegende Frage war: Wie verhält sich zur Seele, die Prinzip der Lebensthätigkeit, das Brahman, das unwandelbar und unsterblich ist? Die Antwort lautete: Das eine göttliche Sein ist die eine Wesenheit aller Dinge im Gegensatz zu jenem Prinzip, das den Ausgangspunkt der Thätigkeit und Bewegung bildet. Wiederum trat vor das Auge des Forschers das Bild des im Purusha ausgeprägten menschlichen Organismus. Es sah, wie sich das Leben im Kreislauf der Erscheinungen als vegetative, sensitive, intellektive Thätigkeit offenbarte. Die mannigfache Thätigkeit hatte ihren Ursprung in den verschiedenen Lebenskräften. Die Lebenskräfte bildeten als Aggregat in der Gesamtheit der Organe die Hauptlebenskraft (mukhya prâna). Dadurch nun, daß die Seele als Prinzip der Thätigkeit im Âtman und Prâna betrachtet wurde, erhielt zwar der Begriff Seele eine schärfere Fassung als Ursache der psychischen Erscheinungen. Aber aus dem Begriff des Prinzips der Thätigkeit entsprang sofort die Frage: Ist nun das Aggregat der Kräfte, das wir schlechthin Lebenskraft oder Seele nennen, identisch mit dem, was des Menschen innerstes Sein ausmacht? Ist diese Lebenskraft der Inbegriff dessen, wodurch der Mensch im höchsten Sinne Mensch, d. h. nicht bloß ein lebendes, sondern ein denkendes Wesen ist, dann vergeht das innere Wesen des Menschen mit der Lebenskraft, welche aus dem Urstoff hervorgeht und in den Urstoff zurückkehrt. Eine Wesenheit im Sinne eines unvergänglichen, „vom Stoffe unabhängigen Seins" ist nicht vorhanden. Es giebt wohl psychische Kräfte, Organe der verschiedenen Lebensfunktionen, aber ohne ein substantielles Sein, das beharrt, wenn die Thätigkeit der Kräfte erlischt.

Ein solcher Begriff, der sich lediglich auf Unterscheidung der psychischen Kräfte und Erscheinungen beschränkte, konnte unmöglich den forschenden Geist befriedigen. Er war zum Begriffe der Seele dadurch gelangt, daß er in dem Menschen das materielle und belebende Prinzip unterschied. Purusha war Prinzip des Lebens, Seele im Gegensatz zu dem aus den grobstofflichen Elementen bestehenden Körper. Indem man nun zwischen Wesenheit und Leben, zwischen Seelensubstanz und Seelenthätigkeit zu unterscheiden begann, suchte man im Purusha nach der unwandelbaren Wesenheit im Gegensatz zum wandelbaren Aggregat der Lebenskräfte.

Die Unterscheidung zwischen Seelensubstanz und Seelenthätigkeit machte sich zunächst in dem Gegensatz bemerkbar, der sich zwischen Âtman und Prâna herausbildete. Während in Prâna der Begriff der Seelenthätigkeit verschärft wurde, entwickelte sich in Âtman der Begriff der

Seele zum Begriff der Wesenheit, zur Vorstellung von dem, was des Menschen wahrstes und innerstes Sein ausmacht. Âtman ist das unwandelbare Wesen im Gegensatz zur wandelbaren Thätigkeit, die Substanz im Gegensatz zur Qualität bildet. Âtman soll die Wesenheit des Purusha in ihrem innersten Sein von allem unterscheiden, was „nicht wesenhaft" (nirâtmakam) ist. Während also Prâna nach wie vor in jenem aus den Organen der Thätigkeit zusammengesetzten Organismus die Seele als Prinzip des Lebens darstellte, bezeichnete die im Âtman ausgeprägte Seele das substantielle Wesen. Diese Spaltung des Seelenbegriffes trug nun in das menschliche Wesen jenen Riß hinein, der sich allmählich in dem Gegensatz der doppelten Seele, einer stofflichen, des Prâna, und einer geistigen, des Âtman, zu einer Kluft unüberbrückbarer Gegensätze erweiterte. In dem Doppelbegriff der Seele wurde der Gegensatz von Stoff und Geist zum schärfsten Gegensatz von Welt und Gott weitergebildet. In dem, was als menschliche Erscheinung vor uns steht, stoßen zwei grundverschiedene Sphären des Seins aufeinander: eine göttliche und eine irdische, eine immaterielle und eine materielle. Die Seele ist das belebende Prinzip des Körpers nicht in aristotelischem Sinne, so nämlich, daß sie als einziges Prinzip die Materie erfüllt. In diesem Aggregat aller Lebenskräfte vielmehr steckt eine andere, eine geistige Seele, und diese ist das eine wahre und unvergängliche Wesen aller individuellen Erscheinungen.

Auf die Frage, was der Âtman in den Einzelwesen sei, giebt der Idealismus der Epoche, die im Bereiche der Opfermystik bezeugt wird, nur eine Antwort: Âtman ist Brahman. Das, was als das eine göttliche Sein im unsterblichen und unwandelbaren Brahman erkannt wird, ist das einzig wahre und innere Wesen des Menschen. Dieses Brahman ist als Âtman „die wahre Realität" (tat satyam), „die Wesenheit der Wesenheit" (satyasya satyam), d. h. dasjenige, was in allen aus dem realen Urstoff hervorgehenden Wesen das allein wahrhaft Reale ist. Der aus dem Urstoff erzeugte Prâna, welcher als Weltseele das All, als individuelle Seele das Einzelwesen belebt, verhält sich zu dem einen göttlichen Sein nur wie eine Hülle, die das wahre Wesen der Dinge verdeckt. Âtman ist „das eine unsterbliche Sein, das durch die Realität des Stoffes verschleiert wird" (amritam satyena channam). „Sterblich fürwahr ist dieser Körper, vom Tode besessen; aber er ist die Wohnstätte für jenen unsterblichen, körperlosen Âtman." Zwar durchdringt das eine Brahman als die wahre Wesenheit alle körperlichen Wesen, und darin gleicht es der

kosmischen Seele; aber während die kosmische Seele, obschon sie das Prinzip aller Lebensfunktionen ist, demselben Urstoff entsprungen, dem die Elemente des Körpers angehören, stellt die im Brahman geborgene wahre Seele als Âtman den unbedingten Gegensatz zur Materie dar. „Der in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist dein Âtman, der innere Lenker, der Unsterbliche.“ Weiterhin heißt es vom Âtman: „Obschon sehend, wird er nicht gesehen; obschon hörend, wird er nicht gehört; obschon verstehend, wird er nicht verstanden; obschon erkennend, wird er nicht erkannt. Nicht giebt es außer ihm einen Sehenden, nicht giebt es außer ihm einen Hörenden, nicht giebt es außer ihm einen Verstehenden, nicht giebt es außer ihm einen Erkennenden. Er ist deine Seele, der innere Lenker, der Unsterbliche. Was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll.“ In etwas anderer Fassung kehrt derselbe Gedanke in den folgenden Sätzen wieder. „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens. Er ist deine Seele, die allem innerlich ist. Was von ihm verschieden, das ist leidvoll.“ Wenn hier Âtman „Seher des Sehens, Hörer des Hörens, Erkenner des Erkennens“ genannt wird, so hebt dies nur denselben Gedanken hervor, der eben in tat satyam als „wahre Realität“, in satyasya satyam als „Wesenheit der Wesenheit“ ausgesprochen wurde. Âtman bezeichnet den Inbegriff aller Realität. Er ist die „Wesenheit“ schlechthin, die eine und einzige Wesenheit. Die Einzigkeit der einen alle Wesen erfüllenden Wesenheit ergab sich in folgerichtiger Durchbildung des mit Brahman bezeichneten einen und unsterblichen Seins. Giebt es nur ein einziges Brahman als göttliches Sein, so kann es nur einen einzigen Âtman geben, *eine* Seele, die als wahre und einzige Wesenheit in allen Dingen wohnt. Damit war die Entwicklung des Einheitsgedankens in ein neues Stadium getreten. Die „eine göttliche Natur“, welche als asuratvam ekam vom rigvedischen Dichter gefeiert worden, das „eine Seiende“, von dem das Lied sang, daß es sich zur Vielheit entfaltete, erschien jetzt in einem ganz neuen Lichte. Wohl hatte die Spekulation von Anfang an im Begriffe des Ritam das Brahman zu einem einzigen göttlichen Sein ausgebildet. Aber im Bilde der Weltseele, die zu einem Aggregat psychischer Kräfte gemacht worden war, hatte der Einheitsgedanke eine ausgesprochen materialistische Färbung gewonnen. Diese Seele war

ihrem Wesen nach ein urstoffliches Produkt, ihre Organe nichts als eine Evolution der Urmaterie. Das Leben erschien als ein rein stofflicher Vorgang bis hinauf zu den höchsten Funktionen. Dazu kam nun ferner, daß die eine Weltseele sich real vervielfältigte in den Einzelseelen. Das „Ur-Ich" spaltete sich in eine Unzahl von „Ich". Lebte und webte zwar in allen individuellen Seelen das „Ur-Ich", so trat es doch in dem „Persönlichkeitsbewußtsein der aus ihm entspringenden „Ich" als eine individuelle und reale Vielheit in die Erscheinung. Im Begriffe des Âtman nun wurde der materialistische Einheitsgedanke zu einem idealistischen Einheitsgedanken umgestaltet; im Âtman trat der einen urstofflichen Weltseele, die sich in eine reale Vielheit der Seelen spaltet, eine einzige Seele als die Realität schlechthin gegenüber. Die Lehre von der absoluten Einzigkeit des wahren Wesens aller Dinge war das erste Ergebnis des Umschwungs, den die Entwicklung des Âtman-Begriffes innerhalb der psychologischen Spekulation hervorrief. Und nun wird Âtman im Begriffe der Einzigkeit (aikyam) und Wesensgleichheit (aikâtmyam) zum Zentrum des Idealismus. Alle spekulative Kraft wendet sich der Ergründung dieser einen Seele zu, in deren geheimnisvollen Tiefen sich die innerste Wesenheit aller Dinge ihr erschlossen hat.

## Zweites Kapitel.

## Das göttliche Wesen als absolutes Sein und Denken.

### I. Das absolute Sein des göttlichen Geistes.

Den Schlüssel zur Erschließung des inneren Wesens von Brahman gewann die Spekulation im Gegensatz des Âtman zum Prâna, der schlechthin einzigen Seele zur individualisierenden Weltseele. Ist Brahman das eine unteilbare Wesen aller Dinge, so wird seine Natur im Ausschluß alles dessen erkannt, was dem Bereiche der individuellen Seele angehört. Das Wesen der kosmischen Seele muß erforscht werden, um das Wesen der wahrhaft einzigen Seele zu bestimmen.

Indem die Spekulation diesen Weg einschlug, gelangte sie zu jenem Begriff des göttlichen Seins, der für alle Zeit dem indischen Idealismus das Grundgepräge gegeben hat. Brahman ist die eigenschaftslose Wesenheit des in absoluter Ruhe beharrenden Seins. Brahman heißt „unterschiedlos" (nirviçesha), „gestaltlos" (nirâkâra) oder kurzweg „eigenschaftlos" (nirguna). Sein Wesen besteht in dem Ausschluß jeder dif-

ferenzierenden Qualität, so daß es das reine Sein in ungetrübtem Glanze darstellt. Im Brahman ist jeder Unterschied, jeder Gegensatz, durch den sich das Individuum charakterisiert, aufgehoben. Hier giebt es weder Freude noch Leid, weder Liebe noch Haß, ja weder Gutes noch Böses. Der Ausschluß jedes unterscheidenden Merkmals wird so weit getrieben, daß der Begriff des Guten ebensowenig wie der des Bösen im Brahman Boden finden darf. Denn Brahman ist die absoluteste Unbestimmtheit der Realität. Es ist weder so noch so, weder dieses noch jenes. In dem unbedingten Gegensatz zum individuellen Sein giebt es keinen Raum mehr für den Wechsel von Freude und Leid, von Gut und Böse. Das alles ist nur ein Ausfluß der stofflichen Seele. „Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der keinen Unterschied in Äußern und Innern zeigt, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht; — also, fürwahr, hat auch dieser Âtman keinen Unterschied von Äußerem und Innerem, sondern besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis."

In dem Augenblicke, wo man im Brahman die eine und einzige Wesenheit aller individuellen Erscheinungen erkannte, ergab sich mit unmittelbarer Konsequenz Ausschluß alles dessen, wodurch die individuelle Seele sich offenbart. Alle jene Erscheinungen der Seele wurden zusammengefaßt im Doppelbegriff von Nâmarûpam, „das durch Namen und Gestalt unterschiedene Wesen". Nâmarûpam ist die konkrete Bezeichnung, deren sich die ältere Spekulation bediente, um das Wesen des aus dem Urstoff hervorgehenden Organismus auszudrücken. Rûpa, „Gestalt", bezeichnet das körperliche Element des Leibes. Der von der Seele erfüllte Körper erscheint in der elementaren Zusammensetzung als ein mit festen äußeren Merkmalen ausgestattetes Wesen, groß oder klein, zart oder rauh, leicht oder schwer; es wechselt in den Farben und Formen. Das alles besagt das Wort Rûpa, „Gestalt". Rûpa bedeutet daher kurzweg den Körper in der älteren Spekulation. Das belebende Prinzip, die „Seele", aber wird Nâma, „Namen" genannt, insofern die Lebenskraft es ist, vermöge welcher das körperhafte, lebende Wesen zu diesem oder jenem Sonderwesen individualisiert wird. Im Namen wird das Individuum unterschieden. „Die Welt hier", so heißt es, „war damals nicht entfaltet; eben dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalt, so daß es hieß: ‚Der so und so mit Namen Genannte hat die und die Gestalt.' Dieselbe Welt wird auch heute noch entfaltet in gleicher Weise zu Namen und Gestalt, so daß man sagt: ‚Der so und so mit Namen Genannte hat die und die Gestalt.'" Die

Art, in welcher das Brahman mit einem Viertel seiner Wesenheit in die sichtbare Welt hineinragt, wird beschrieben im Bilde von Nâma und Rûpa. „Und es reichte in die Welten hinein durch zwei Faktoren, nämlich durch die Gestalt (rûpa) und durch den Namen (nâman)."

Die Entfaltung der kosmischen Seele erstreckt sich so weit, als Name und Gestalt, d. h. die Individualität, reicht. Das wahre Sein und Wesen aller Dinge besitzt weder Gestalt noch Namen. Âtman ist das Sein schlechthin. Der im „Selbst" erschlossene Gegensatz des geistigen und göttlichen Seins und der das Brahman verhüllenden Welt kann kaum schärfer ausgesprochen werden, als es in der klassischen Stelle der Brihadâranyaka geschieht. Keines jener Organe, deren Gesamtheit die Lebenskraft darstellt und durch die sich die individuelle Seele bethätigt, hat im „Selbst" seine Grundlage. Daher heißt es von ihm, es sei ohne Auge, ohne Ohr, ohne Geruchs- und Geschmackssinn. Auch Manas als „Verstand" ist nur ein Organ der individuellen Lebenskraft. Das erklärt uns, warum Âtman „ohne Manas" genannt wird. Wir sahen, wie Manas, die Erkenntnis, als erstes und höchstes Produkt aus dem Urstoff hervorgeht, und wie dann Manas vermöge der individualisierenden Wunschkraft die übrigen Organe, welche das Aggregat der Seele, und die Elemente, welche das Aggregat des Körpers bilden, erzeugt.

Der berühmte Ausspruch der Brihadâranyaka ist auch deswegen so bemerkenswert, weil er uns zeigt, wie bestimmt bereits die unter dem Einfluß der Opfermystik stehende Spekulation jenen Begriff des göttlichen Seins ausgebildet hatte, der im Mittelpunkt des klassischen Idealismus steht. Wohl ist es richtig, daß sich innerhalb dieses älteren Zeitraumes noch nicht die Vorstellung jener drei kosmogonischen Qualitäten oder Grundkräfte des Stoffes, die Guna heißen, entwickelt hat. Materie und Geist werden sich später immer unter dem Gesichtspunkt der Guna gegenübergestellt. Aber was durch den Ausschluß der Guna im Wesen des Brahman ausgedrückt werden soll, ist schon so klar festgelegt, daß der klassische Idealismus ganz im Boden der Opfermystik wurzelt. Die Stelle lautet: „Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so; er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm, er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden."

„Fürwahr, dieses große, ungeborene Selbst ist nicht alternd, nicht welkend, unsterblich, furchtlos ist das Brahman."

„Es ist das, o Gârgî, was die Weisen das Unvergängliche (aksharam) nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; nicht rot [wie Feuer] und nicht anhaftend [wie Wasser], nicht schattig und nicht finster; nicht Wind und nicht Äther [Raum], nicht anklebend; ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem." Aber so bestimmt auch das innere Wesen des Brahman in dem Ausschluß aller jener differenzierenden Qualitäten als das reine Sein, das jeden Schatten der Materialität flieht, entwickelt wird, so ist in Nâmarûpam noch keineswegs die ganze Tiefe des Gegensatzes zwischen stofflicher und geistiger Seele erschöpft.

Der tiefste Unterschied zeigt sich darin, daß die stoffliche Seele die Quelle der mannigfachen Bewegung wird, welche im Wandel und Wechsel des individuellen Seins zur Erscheinung kommt. Jener stete Fluß der Bewegung, in welchem das individuelle Leben dahinströmt, der unausgesetzte Wechsel, der sich in den auf- und niedergehenden Wogen des Daseins zu erkennen giebt, ist die deutlichste Wirkung des stofflichen Lebensprinzips. Alles, was uns umgiebt, ist in Bewegung; innerhalb unseres individuellen Seins vollzieht sich ein steter Prozeß des Werdens und Vergehens. Jugend und Alter, Kraft und Siechtum lösen sich ab. Die Bewegung ist die eigentliche Grundmacht des Urstoffes, das Grundwesen der stofflichen Seele. Diese unterscheidende Eigenschaft des Stoffes wurde im Begriff von Karman ausgedrückt.

In seiner ursprünglichen Bedeutung bezeichnet Karman die Thätigkeit, aus der das „Werk" hervorgeht. Da nun die Seele das Prinzip des Handelns ist, die Quelle, aus der alle Thätigkeit fließt, so wurde die Thätigkeit im Begriffe von Karman zum schärfsten Ausdruck der stofflichen Wesenheit der Seele ausgebildet. Karman gehört enge zu Nâma und Rûpa. Daher heißt es: „Dreifach fürwahr ist diese Welt: Name, Gestalt, Thätigkeit" (nâma-rûpa-karma). Körper und Seele und die aus der Vereinigung beider entspringende Thätigkeit bilden jene stoffliche Realität, von der gesagt wird, daß sie die Hülle des Unsterblichen sei.

Damit kommen wir zu jener Vorstellung, die unter allen Begriffen, welche das stoffliche Element in seinem Gegensatz zum Geist darstellen, als der Grundbegriff gelten muß.

Die individuelle Seele ist die Quelle der Thätigkeit, das Prinzip des Karman, die absolute Seele schließt jede Form des Karman aus. Auf diesem Satze baut sich die Lehre vom göttlichen Sein sowohl nach ihrer

ontologischen als nach ihrer ethischen Seite hin auf. Denn die im Begriffe des Karman entwickelte Vorstellung umschließt ein doppeltes Element, ein physisches und ein moralisches.

Physisch drückt Karman jene Thätigkeit aus, durch welche sich die Weltseele zu der individuellen Vielheit differenziert, die das im Brahman geborgene innerste Wesen aller Dinge verhüllt. Da nun aber alles menschliche Handeln entweder als gut oder als böse betrachtet wird, so ist Karman auch die Quelle des sittlich Guten und sittlich Schlechten. Gut und Böse, Tugend und Laster sind Erscheinungen, die dem Stoffe anhaften, Produkte des im Karman sich auswirkenden Urstoffes. Im Karman kommt daher ebensosehr die ethische als die physische Grundmacht des kosmischen Lebens zur Geltung. Die Wirksamkeit des Karman ist nicht weniger eine sittliche als eine materielle. Wie sich das physische Leben des Individuums in den Organen des Denkens und Wollens, des Sehens und Hörens, des Tastens und Schmeckens aus der urstofflichen Bewegung entwickelt und im Karman bethätigt, so erwächst auch das sittliche Leben des Menschen in allen seinen Gegensätzen aus der im Karman sich ausbreitenden Urmaterie. Die urstoffliche Bewegung ist die Quelle aller Unterschiede und Gegensätze, mögen sie im Bereiche des physischen Lebens als körperliche, sinnlich wahrnehmbare Wirkungen auftreten, oder im Bereiche des sittlichen Lebens als Gut oder Böse, als Tugend oder Laster erscheinen. Daher kann es in jenem Sein, von dem jede Materialität ausgeschlossen ist, weder Liebe noch Haß, ja weder Gutes noch Böses geben. Denn wo immer ein Gegensatz im Strome des Lebens auftaucht, da regt sich die Macht des im Karman thätigen Urstoffes. Und so heißt es denn vom Brahman im wörtlichen Sinne, daß sein innerstes Wesen „jenseits von Gut und Böse" liege.

Es läßt sich wohl kaum etwas Widerspruchsvolleres denken als die eben entwickelte Vorstellung. Der schon in sich so widerspruchsvolle Gottesbegriff wird zur Wahnidee, daß das höchste und göttliche Sein, daß die im Brahman ruhende absolute Wesenheit des Seienden jenseits von allem liegt, was gut und was böse, was Tugend und was Laster heißt, weil das sittliche Leben nicht weniger als das physische Leben eine Form der Bewegung ist. Die Sätze, in denen die Spekulation diesen Gedanken durchführt, klingen so paradox, daß die Annahme begreiflich scheint, es seien in diesem Gottesbegriff Vorstellungen, die ganz verschiedenen Ursprungs sind, in ein System künstlich verwoben worden.

Wenn der theoretische Materialismus alles auf Stoff und Bewegung zurückführt, so kann er das kaum folgerichtiger entwickeln, als es in jenen Sätzen des Idealismus geschieht, die das Gute und Böse als urstoffliche Evolutionen hinstellen und in dem „Lohn" und der „Strafe", d. h. in der sittlichen Vergeltung, nur einen ganz mechanischen Prozeß der bewegenden und bewegten Urmaterie schildern. Daneben aber erscheint das göttliche Wesen des Brahman als „das ganz aus Erkennen bestehende Sein", als das Sein, von dem jeder Schatten des Wandelns gewichen ist, „ohne Vergangenheit und ohne Zukunft", als ein Wesen, das „sündlos, frei vom Alter, frei vom Tode, frei vom Leiden", die höchste Stätte des Friedens und der Seligkeit ist. Widerspruchsvolle Ideen sind das allerdings, heterogene Begriffe; aber sie sind keineswegs auf heterogenem Boden entstanden, aus grundverschiedenen Wurzeln emporgewachsen. Die idealistische und materialistische Auffassung, die in dem Begriff des einen Seins und Denkens sich verbindet, sind aus dem einen Begriff von Karman als konsequente Durchbildung der Lehre von der Weltseele hervorgegangen. Und gerade unter diesem Gesichtspunkt wird uns Karman zu einem der lehrreichsten Begriffe innerhalb der Geschichte der Philosophie überhaupt. Wir sehen, wie eine den höchsten Zielen zustrebende Spekulation gerade durch die falsche Deutung der Vorstellungen vom Stoff und vom stofflichen Leben zu einem überspannten Idealismus getrieben wird, der zuletzt in das Gegenteil des krassen Materialismus umschlägt.

Indem der Idealismus in Gott und Welt den Gegensatz von Geist und Materie entwickelte, kam er zu einem ethischen Ideal, das jeden sittlichen und sozialen Unterschied schlechthin aufhob, wo „der Vater nicht mehr Vater, die Mutter nicht mehr Mutter, der Dieb nicht mehr Dieb, der Mörder nicht mehr Mörder" ist. Wie führte der Begriff von Karman zu diesem Zerrbild des Gottesbegriffes?

### II. Das absolute Denken des göttlichen Geistes.

Am schärfsten kommen die Gegensätze und Wandlungen des menschlichen Seins zur Geltung im Bewußtsein der Persönlichkeit, im „Ich". Im „Ich" erkennt sich der Mensch als unterschieden von jedem andern Sein. Im „Ich" sieht er sich unausgesetzt dem Gewoge und Getriebe der widerstreitenden Leidenschaften preisgegeben, die in den Gegensätzen eines von Liebe und Haß, von Freude und Leid zerrissenen Herzens sich ankündigen. Man liebt und haßt, man begehrt und hofft immer nur,

um dem „Ich" im Gegensatz zu allem, was von dem persönlichen Sein verschieden ist, zu genügen.

Alles also, was sich an Gegensätzen im Strome des individuellen Lebens entwickeln kann, konzentriert sich in jenem Gegensatz, durch den sich der Mensch als verschieden von andern Wesen erkennt. Sähe er neben sich nicht ein anderes Sein, so gäbe es kein Lieben und Hassen, kein Fürchten und Hoffen. Dadurch, daß sich der Mensch im persönlichen Bewußtsein von allen andern Wesen verschieden betrachtet, isoliert er sich so wenig von der ihn umgebenden Welt der sinnenfälligen Erscheinungen, daß er sich vielmehr erst im „Ich" des engen und lebendigen Zusammenhanges mit den übrigen Wesen bewußt wird. Und aus dem Bewußtsein des Zusammenhanges entwickelt sich der Widerstreit der Gegensätze.

Wo immer sich daher eine „Zweiheit", wo immer sich eine Gegensätzlichkeit findet, da darf jenes Sein nicht gesucht werden, das im Brahman die einzige Wesenheit alles Seienden bildet. Das absolute Sein ist „einzig" (kevala), so „einzig", daß das Brahman von jeder Beziehung zu einem andern Sein vollständig losgerissen ist. Brahman besteht in dem absoluten „In-und-für-sich-sein" des reinen Denkens. Der Âtman ist vollkommen isoliert. Der klassische Idealismus faßt das Bild des einzig und für sich seienden Brahman im Begriffe von Kaivalyam zusammen. Kaivalyam bedeutet die unbedingte Isoliertheit. Jede physische oder moralische Beziehung zu einem Sein, das nicht das Brahman ist, wird in der Vorstellung von Kaivalyam aufgehoben. Wenn sich nun auch dieser klassische Kunstausdruck des zum System ausgebauten Idealismus noch nicht im Zeitalter der Opfermystik findet, so wird doch die Vorstellung selbst im Begriffe des Advaitam „ohne ein Zweites" so bestimmt formuliert, daß die spätere Spekulation nichts hinzuzufügen brauchte, um die „absolute Isoliertheit" des göttlichen Seins weiter zu entwickeln. Das Brahman heißt „ohne Zweites". Dies bedeutet nicht den Ausschluß der Urmaterie als einer realen Potenz. Irrtümlich ist aus dem Attribut advaitam die Vorstellung abgeleitet worden, daß das Brahman das schlechthin einzige Wesen in dem Sinne der späteren Vedantisten sei, welche die Welt nur als ein Zauberbild, nicht als ein reales Produkt der schöpferischen Urmaterie gelten lassen. Mit diesem subjektivistischen Monismus hat die Vorstellung des Brahman „ohne ein Zweites" nichts zu thun. Die „Einzigkeit" besteht darin, daß im Brahman jede Unterscheidung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt aufgehoben ist. Denn

die Unterscheidung in ein Subjekt, das erkennt, und in ein Objekt, das erkannt wird, beruht auf einer „Zweiheit". Wo das Objekt dem Subjekt gegenübersteht, da waltet Spaltung und Gegensätzlichkeit, da kommt die Macht des Stoffes zur Geltung. Im Brahman aber giebt es nur ein Sein, das einzig für sich besteht. Dieses für sich bestehende Sein ist die reinste Erkenntnis, ein absolutes Denken ohne jede Beziehung zu einem Objekt, das erkannt wird. Daher heißt es vom Brahman, daß „es nicht sieht, nicht hört, nicht riecht, nicht empfindet". Die Spaltung in Subjekt und Objekt würde im Brahman die Einzigkeit und Einfachheit aufheben, welche dem reinen Sein eigentümlich ist. Das Sein im Brahman ist ein Erkennen ohne zu erkennendes Objekt. Aus demselben Grunde wird daher an anderer Stelle vom Brahman gesagt, es sei bewußtlos. Wenn dort das absolute Sein als bewußtlos hingestellt wird, und wenn es hier heißt: „Das absolute Wesen besteht in der reinen Erkenntnis", so scheinen das Widersprüche zu sein, die keine Umdeutung aufheben kann. Fassen wir die beiden Ausdrucksweisen aber im Sinne des jeden Gegensatz von Subjekt und Objekt *aufhebenden* absoluten Geistes, so ergiebt sich das Bild des in absoluter Einzigkeit beharrenden göttlichen Seins, wie es uns in dem charakteristischen Vergleiche mit dem im Wasser aufgelösten Salzklumpen vorgeführt wird:

„Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der, ins Wasser geworfen, sich in dem Wasser auflöst, so daß es nicht möglich ist, ihn wieder herauszunehmen; wo immer man aber schöpfen mag, überall ist es salzig; also fürwahr geschieht es auch, daß dieses große, endlose, uferlose, aus lauter Erkenntnis bestehende Wesen aus diesen Elementen sich erhebt und in sie wieder zurückgeht; nach dem Tode ist kein Bewußtsein, so fürwahr sage ich.

„Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den andern, da riecht einer den andern, da hört einer den andern, da redet einer den andern an, da versteht einer den andern; wo aber einem alles zum eignen Selbst geworden ist, wie sollte er da irgendwen hören, wie sollte er da irgendwen riechen, wie sollte er da irgendwen sehen, wie sollte er da irgendwen anreden, wie sollte er da irgendwen verstehen, wie sollte er da irgendwen erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?"

Es ist eine seltsame Vorstellung, die hier im Begriffe des absoluten Denkens entwickelt wird. Was die Spekulation zum Ausdruck bringen

will, ist klar. Es handelt sich um den Begriff des absoluten Seins, das im Gegensatz zu der individuellen stofflichen Vielheit als das einzig wahre Wesen aller Dinge besteht. Die Vielheit ist das Ergebnis der von der Weltseele ausgehenden Bewegung, die überall Gegensätze wachruft. Wo Gegensätze erscheinen, da lebt und regt sich die Macht des Urstoffes. Daher muß jegliche Gegensätzlichkeit von jenem Wesen ausgeschlossen sein, das den absoluten Gegensatz zum individuellen Sein bildet. Die Aufhebung jeder Gegensätzlichkeit kommt aber am schärfsten zum Ausdruck in der Vorstellung der absoluten Erkenntnis, im Bilde eines Erkennens, das das Erkennen selbst darstellt, ohne dieses oder jenes Erkennen zu sein. Denn eine Erkenntnis, welche durch dieses oder jenes Objekt als diese oder jene Erkenntnis spezifiziert wird, trägt bereits den Charakter eines individuellen Seins. Wo es aber ein „Dieses" und „Jenes" giebt, da waltet der Gegensatz, die Begrenztheit der Materie. Das absolute Sein hingegen ist unbegrenzt; daher kann es durch kein Objekt zu diesem oder jenem Erkennen begrenzt und differenziert werden. In der von jedem unterscheidenden Objekt losgelösten Isoliertheit des Erkennens, in dem Denken ohne Gedachtes, in dem Erkennen ohne Erkanntes sieht die Spekulation das innerste Wesen jenes unbegrenzten Seins, das als Brahman der Ätman aller Einzeldinge ist. „Wo jemand kein anderes sieht, kein anderes hört, kein anderes erkennt, da waltet unbegrenztes Sein; wo hingegen jemand ein anderes sieht, ein anderes hört, ein anderes erkennt, da herrscht begrenztes Sein. Das Unbegrenzte ist das Unsterbliche; das Begrenzte ist das Sterbliche."

Es hängt also der Begriff des Brahman als des absoluten Denkens enge mit dem Satze zusammen, daß vom wahren Sein und Wesen der Dinge, das einzig im Brahman erkannt wird, alles das ausgeschlossen werden muß, worin sich das Wesen der in uns thätigen Lebenskraft offenbart. Dieses Wesen aber offenbart sich in der differenzierenden und individualisierenden Bewegung, im Karman. Im Karman spaltet sich die Welt in Ursache und Wirkung, in Subjekt und Objekt; in Ursache und Wirkung, in Subjekt und Objekt kommt der Wandel des stofflichen Seins zur Erscheinung, jener Übergang vom Nichtseienden zum Seienden, der das Wesen des Stoffes ausmacht. Auch das absolute Sein wird ähnlich wie der Urstoff „nichtseiend" genannt, aber in einem grundverschiedenen Sinne. Das Wesen des Urstoffes ist „nichtseiend", insofern die Materie weder dieses noch jenes Sein darstellt, aber bestimmt ist, alle

Formen anzunehmen. Das im Brahman erschlossene göttliche Wesen ist „nichtseiend"; denn „es ist nicht so und nicht so"; es kann keine differenzierende Form annehmen, weil es die absolute Form des Seins selbst ist, die Realität der Realität (satyasya satyam). Während es in der Materie einen Übergang vom Nichtsein zum Sein giebt, ist im Brahman jeder Übergang ausgeschlossen; daher kann das Brahman in seinem innersten Wesen ebensowenig Ursache der Welt als Erkenntnis der Welt sein. Wäre es Ursache der Welt, dann ginge es bald zu diesem, bald zu jenem Sein über; wäre es Erkenntnis der Welt, dann wäre es die Erkenntnis bald dieses, bald jenes Objektes. Die Vorstellung des absoluten Seins als des absoluten Denkens wird ergänzt in dem Begriffe des Brahman als des „Verlangens ohne Verlangen". „Brahman", so heißt es, „hat kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist. Das ist seine Wesensform, daß es in ihm kein Verlangen giebt; Brahman ist das Verlangen ohne Verlangen." Die Ausdrucksweise klingt ebenso paradox wie die frühere, in der das Brahman als das „Unbewußte" hingestellt wurde, während zu gleicher Zeit von ihm gesagt wird, daß es „der aus Erkenntnis bestehende Geist" sei. Brahman ist das substantielle Verlangen, wie es das substantielle Denken ist. Sein Wesen ist in der Unbegrenztheit des Seins Denken ohne ein zu erkennendes Objekt, Verlangen ohne ein zu erstrebendes Gut. „Der Âtman", so besagt ein anderer Text, „ist frei von Verlangen, im Besitze alles Verlangten; nicht lockt ihn das Verlangen nach irgend einem Gute."

Ich kann es mir nicht versagen, auf die interessante Übereinstimmung hinzuweisen, in der sich der Fichtesche Subjektivismus hier mit dem indischen Idealismus begegnet. Fichte hatte die Idee des reinen und absoluten Ich aufgestellt. Es ist jenes Ich, welches „kein Objekt außer sich und sich selbst nicht im Gegensatz zu einem Objekt hat, sondern dem Gegensatz von Subjekt und Objekt als der einheitliche Grund beider vorangeht"[1]. Das reine und absolute Ich ist Subjekt und Objekt zugleich. Hier nun zeigt sich die merkwürdige Übereinstimmung in der Auffassung des absoluten Ich als der Identität von Subjekt und Objekt, eine Übereinstimmung, die sich nicht etwa auf den Grundgedanken des von jeder Beziehung zur sinnlichen Erfahrungswelt losgelösten absoluten Seins beschränkt, sondern sich wortwörtlich zur Aufhebung des Objekts (vishaya) im Subjekt

[1] Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz (2. Aufl. 1875) S. 486.

(vishayin) formuliert. Und die Einheitlichkeit der Vorstellung wirkt noch eindrucksvoller, wenn wir hören, daß dieses reine und absolute Ich kein Individuum, nicht eine Person neben andern, nicht das „Ich des wirklichen Bewußtseins" ist. Denn gerade im Begriffe des absoluten, von jeder individualisierenden Bestimmung entkleideten Seins giebt der indische Idealismus der Vorstellung des „Selbst" seinen schärfsten Ausdruck. Was immer und immer wieder in tausenderlei Wendungen hervorgehoben wird, ist der Gedanke, daß das absolute Sein, als das einzig wahrhaft Seiende, als die Realität der Realität, vollkommen eigenschaftslos ist, nicht so und nicht so, und daß von ihm jede differenzierende Bestimmung, wie sie Individuum vom Individuum im Wesen und Wirken scheidet, gänzlich abgestreift ist. Jegliche Form des Gegensatzes ist im absoluten Sein aufgehoben. Fichte hätte nicht klarer und schärfer das Erlöschen aller Gegensätzlichkeit im Wesen des absoluten Ich entwickeln können, als es in jenen von höchster Begeisterung durchglühten Bildern geschieht, welche uns das Brahman in der granitnen Ruhe eines Seins vorführen, an dem die brandenden Wogen der sinnenfälligen und individuellen Welt vorübergleiten, ohne jemals das innerste Wesen zu berühren.

Aber diese Verwandtschaft erscheint noch auffälliger, wenn wir nun weiter sehen, wie die Unterscheidung eines absoluten und empirischen Ich, zu der Fichte erst allmählich gedrängt wurde, um das reine Sein des absoluten Ich gegenüber dem Wandel der individuellen Welt zu retten, von der indischen Spekulation zur Grundformel des Idealismus bereits gemacht ist. Fichte wollte die ganze objektive Welt nur als Schöpfung und Erscheinung des Ich betrachtet wissen. Da lag der Einwurf nahe, wie denn dieses Ich, in dem sich das weltbildende Bewußtsein des Einzelnen ausspricht und Individuum vom Individuum unterscheidet, zugleich schöpferische Ursache aller dieser Einzelwesen sein könne. Hier trat die widerspruchsvolle Unklarheit des Systems hervor. Um den Einwurf zu entkräften, begann Fichte in einer späteren Periode zwischen dem empirischen und dem reinen oder absoluten Ich zu unterscheiden. Das empirische Ich ist nichts anderes als die Einzelpersönlichkeit in ihrem individuellen Leben und Weben. Sie entsteht und vergeht. Das absolute Ich hingegen ist das eigentliche und wahre Sein, das ebensowenig aus dem Nichtsein entsteht, als es jemals vergehen kann. Es ist schlechthin durch sich selbst. „Es kann daher nichts in ihm werden oder sich verändern, es kann nur als eine in sich vollendete, absolut unveränderliche Einerleiheit gedacht

werden."[1] Außer diesem absoluten Sein giebt es kein anderes, in sich selbst beruhendes Sein. Was außer ihm als Sonderwesen besteht, bildet nur eine Form, eine Erscheinung des absoluten Seins.

Es ist nun der vorzüglichen Beachtung wert, wie die innere Konsequenz des einmal aufgestellten Prinzips, welche Fichte zögernd und im steten Ringen mit der ursprünglichen Vorstellung des einen und absoluten Ich nach und nach dahin getrieben hatte, dieses eine Ich in der Mitte gleichsam zu spalten, auf indischem Boden bereits zum deutlichen Ausdruck kam in dem Gegensatz des absoluten Selbst und des empirischen Ich, der absoluten und individuellen Seele. Während im Brahman das eine und absolute Wesen aller Dinge als reines Sein und Erkennen leuchtet, zerfließt es in der individuellen Welt der Erscheinungen in eine scheinbare Vielheit von Sonderwesen, welche als Ich oder Individuen Glieder des zum Organismus des Weltganzen sich entfaltenden schöpferischen Ur-Ich sind. Dieses Brahman ist ganz im Sinne des absoluten Ich, wie es Fichte im Gegensatz zum empirischen Ich faßt, „weder dieses noch jenes, es ist nicht Ich, sondern das, was über dem Ich und Nicht-Ich steht". Aber während der Fichtesche Idealismus für dieses einzige und absolute Sein, insofern es die unbedingte Wesenheit aller Dinge ist, keinen andern Ausdruck besitzt als den des absoluten Ich, obschon dieses Ich kein Ich ist und über dem Ich und Nicht-Ich steht, weiß der indische Idealismus das absolute und relative Sein ebenso scharf im Ausdruck als im Wesen zu unterscheiden. Das individuelle Sein heißt Aham, „Ich". Von diesem empirischen Ich wird das absolute Sein als Âtman, „Wesenheit", d. h. als das unterschieden, was in allen individuellen Aham das eine und einheitliche Wesen bildet, das unwandelbar und unvergänglich ist, während das „Ich" entsteht und verschwindet[2]. Die Übereinstimmung reicht noch weiter.

Das Ich stellt die weltzeugende Potenz ganz im Sinne des von Fichte erläuterten empirischen Ich dar. Das Aham ist die Quelle der Vielheit. Der Âtman hingegen beharrt als das absolute Sein in unbedingter Einzigkeit. So stehen sich empirisches Ich und absolutes Ich als Prinzip der Vielheit und der Einheit hier und dort gegenüber.

Aber damit ist die Verwandtschaft, welche zwischen den durch Jahrtausende getrennten Systemen vorwaltet, noch nicht erschöpft. Wenn Fichte

[1] Zeller a. a. O. S. 509.

[2] J. Dahlmann, Nirvâna, eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus (Berlin 1896) S. 93 ff.

das absolute Sein in eine Mannigfaltigkeit von Ich auflöst, so geschieht es, um alles Mannigfaltige auf die Einheit wiederum zurückzuführen. „Von dieser Mannigfaltigkeit zur Einheit, von der Erscheinung zum Sein zurückzukehren, ist die Aufgabe und die Seligkeit des Menschen." Und in eben dieser Rückkehr zur Einheit des absoluten Seins erscheint dem indischen Idealismus das höchste Ziel des Ringens. Das Eine und Beharrende in der Flucht der Erscheinungen ist das erlösende Endziel. Der Weg dahin erschließt sich in der Erkenntnis, durch welche wir von uns alles abstreifen, was individuell und persönlich ist, um zu dem einzigen unpersönlichen Wesen, das weder Ich noch „Nicht-Ich" ist, zu gelangen. In welchem Sinne das absolute Sein das erhabene Ziel alles Wissens ist, und wie die Sittlichkeit des Menschen in dem Maße zur Vollendung reift, als der Mensch sich der Erkenntnis von der absoluten Identität seines Wesens mit dem göttlichen Sein nähert, dafür hätte Fichte einen poesievolleren Ausdruck kaum gewinnen können als in der Sprache jenes indischen Idealismus, der sich auf den Flügeln einer begeisterten Spekulation zur Höhe des von unvergänglicher Klarheit umflossenen göttlichen Geistes erhebt. Die Bilder, in denen Indien uns den Gegensatz des absoluten, in ewiger Ruhe beharrenden göttlichen Geistes und des unaufhörlich zerfließenden individuellen Seins schildert, sind zum Teil Schöpfungen von hoher Kraft.

So ist es ein ganz einzigartiger Lauf, den die indische Spekulation nahm, um zur Vorstellung des absoluten Seins und Denkens zu gelangen. Bedeutsam bleibt die Thatsache, daß ihr das innerste Wesen des göttlichen Seins in der ungetrübten Reinheit des absoluten Denkens aufleuchtete. „Das Sein ist Denken." In dieser Formel glaubte sie die Lösung der erhabensten, aber auch schwierigsten Frage, der Frage nach der Wesenheit Gottes, der Frage nach dem, wodurch Gott Gott ist, gefunden zu haben. Das göttliche Sein ist nicht dieses und jenes Sein, es ist das Sein schlechthin. Das aber, was im Gegensatze zum stofflichen Sein schlechthin seiend ist, kann nur in einem Denken bestehen, wo jeder Wechsel vom nicht erkennenden zum erkennenden Subjekt ausgeschlossen ist. Das schlechthin Seiende muß auch das Denken schlechthin sein.

Daß die Spekulation aus dem Begriffe des göttlichen Seins jede Möglichkeit des Andersseins, jeden Wandel von der Potentialität zur Aktualität eliminierte, um im rein geistigen Sein der göttlichen Natur das unbedingte Denken als substantielles Denken hinzustellen, ist eine Errungenschaft, welche den Idealismus der indischen Philosophie vor aller

Philosophie des morgenländischen Altertums auszeichnet. Um so greller sticht der Irrtum ab, der in der Ausführung des Bildes hervortritt, wenn dieses absolute Denken so gefaßt wird, daß jegliches Objekt des Denkens ausgeschlossen wird. Indem die Spekulation von der Annahme ausging, daß dort, wo Subjekt und Objekt unterschieden würden, ein Übergang vom Nichtsein zum Sein, vom Nichterkennen zum Erkennen stattfände, übersah sie, was Aristoteles in der νόησις νοήσεως in dem Denken des Denkens als das dem göttlichen Sein eigene Denken hinstellte. Das göttliche Denken hat sich selbst zum Inhalt. Es fällt mit dem Gegenstande zusammen, und eben darum kann das Denken nicht nach Menschenart wechseln. Es giebt so wenig ein Objekt, durch das die Potenz des Denkens erst aktuiert werden müßte, als es eine Ursache giebt, von der das Sein abhängig ist. Gott ist das absolute Denken, indem er sich selbst zum Gegenstande hat und in seiner eigenen Wesenheit alles Erkennbare erfaßt. Daher kann dieses Denken von außen nicht veranlaßt werden. Das göttliche Sein ist „Volldasein" und „Volldenken". Diesen Gegensatz menschlicher und göttlicher Erkenntnis ließ die indische Spekulation gänzlich aus dem Auge, und indem sie Subjekt und Objekt im absoluten Sein und Denken zusammenfallen ließ, hob sie das „Denken" selbst auf durch den Satz, daß das göttliche Denken kein Objekt haben könne. Denn ein Denken ohne Objekt ist ein Denken ohne Denken, ein Leben ohne Leben, ein Sein ohne Sein. Und so trifft dieses absolute Sein, das im reinen Denken den unbedingten Gegensatz zum „Sein und Nichtsein" des Urstoffes darstellen sollte, in diesem Begriffe des schlechthin Seienden mit der Urmaterie wiederum enge zusammen.

Das führt uns auf die Grundwurzel des Irrtums, der den Gottesbegriff zu einem Zerrbild verkehrte. Der Grundirrtum dieser ganzen Spekulation liegt darin, daß sie zwischen geschöpflichem und stofflichem Sein keinen Unterschied machte. Was endlich und begrenzt erschien, das war für sie ein stoffliches Sein. Daß es ein endliches und doch wahrhaft geistiges Sein geben könne, wurde vollkommen übersehen. Und so war das einzige Streben der Spekulation darauf gerichtet, alles, was begrenzt und wandelbar erschien, auf das urstoffliche Sein zurückzuleiten, um alsdann durch Ausschluß alles dessen, was eine Eigentümlichkeit der aus dem Urstoff hervorgehenden Seele war, den Gegensatz des absoluten und wahren Wesens aller Dinge zu gewinnen. Die Seele war das Prinzip der Bewegung; die Bewegung erzeugt Gegensätze und Unterschiede; daher

ist alles individuelle Sein, das uns umgiebt, daher ist unser ganzes persönliches Sein nur der Ausfluß eines Lebens, dessen Prinzip mit des Menschen wahrem und innerstem Wesen nichts gemein hat. Die Seele, die sich in dem „Ich" als persönliches Sein offenbart, ist nicht unser wahres Wesen. Der Âtman schließt Aham vollständig aus.

Wie aber kommt es, daß der Mensch, obschon er in seinem innersten Sein wesensgleich mit dem göttlichen Sein ist, sich so wenig in dieser Wesensgleichheit mit Brahman erkennt, daß es vielmehr für ihn keine unmittelbarere Thatsache zu geben scheint als die eines persönlichen, von jedem andern verschiedenen Seins? Nichts liegt dem menschlichen Bewußtsein so nahe als das eigenste und innerste Wesen. Man sollte also annehmen, daß der Mensch sich dieser Identität mit dem Brahman immer bewußt wäre, wenn Brahman wirklich sein Âtman ist. Aber an Stelle der Wesensgleichheit erscheint das „Ich", in dem sich der Mensch immer als wandelbar erkennt. Wir leben also in beständiger Täuschung über unser wahres und inneres Wesen. Wie kommt es, daß das Brahman, obschon es das reine Erkennen des Geistes ist, sich in dem Getriebe des Stoffes verliert? Aus welcher Quelle entspringt die Täuschung? Wie kann die Täuschung, die uns gefangen hält, überwunden werden? Das waren Fragen, die sich unmittelbar aus der Lehre von der Einzigkeit und Wesensgleichheit des Brahman-Âtman ergaben. Sie lenkten die Spekulation in jene Richtung, die zur Lehre vom Leiden führte und ihren Abschluß in der erlösenden Erkenntnis des Brahman fand. Damit kommen wir zum letzten und entscheidenden Stadium der spekulativen Forschung. Der Vorstellungskreis, welcher seinen Mittelpunkt in der Einzigkeit des absoluten Geistes hatte, war in allen wesentlichen Elementen bereits ausgebildet, als sich der einzigartige Pessimismus zu entwickeln begann, der mit der Lehre von der Glückseligkeit im Brahman enge verbunden ist.

## Drittes Kapitel.

## Die Lehre vom Leiden und von der Erlösung.

Die Lehre vom Leiden gehört zu den hervorstechendsten Zügen der indischen Religionsphilosophie. Was die indische Philosophie zu einer Philosophie der Religion gemacht, was der Spekulation das religiöse Gepräge gegeben hat, das ist eben das Ideal jener erlösenden Erkenntnis, die aus dem Strudel der Leiden zum ewigen Frieden im Brahman führen sollte. In diesem Ideal wurde die ganze Fülle des spekulativen Stoffes

von einem neuen Geiste durchdrungen. Alle Spekulation wird auf das Problem der Erlösung hingelenkt. Diese Richtung hatte die Forschung nicht ursprünglich. So enge verwachsen die Spekulation seit den ersten Anfängen mit dem Kultusleben ist, so war es doch nicht das religiöse und ethische Problem der Erlösungslehre, das der forschenden Betrachtung die Bahn des spekulativen Denkens wies. Im Vordergrunde stand das Problem des Einen und Vielen, das in seiner kosmologischen Lösung zur Lehre von der individualisierenden Weltseele, in seiner psychologischen Lösung zur Lehre von der Einzigkeit des absolut seienden und denkenden Geistes führte. Dort bildet Aham, das differenzierende „Ich", hier Âtman, das innere Sein und Wesen, den Grundbegriff. Aber es ist ein Irrtum, daß die Lehre vom Leiden aus der allgemeinen Betrachtung und Untersuchung des menschlichen Elendes hervorgegangen sei. Die Vorstellung, daß das Leben eine fortgesetzte Kette von Leiden sei, ist vielmehr das unmittelbare Ergebnis jenes Gegensatzes, der zwischen Aham und Âtman, dem individuellen und absoluten Sein zu Tage trat und im Begriffe des Karman zum Gegensatz der stofflichen und geistigen Seele weitergebildet worden war. In der Untersuchung dieses Gegensatzes wendet sich die Betrachtung den Beziehungen zu, welche zwischen Aham und Karman, zwischen dem Persönlichkeitsbewußtsein und der Thätigkeit bestehen. Die Leben erzeugende Macht des „Ich" wird zur Leiden erregenden Macht. Der Leiden erregenden Macht des Aham wird alsdann die erlösende Macht des Geistes gegenübergestellt.

## I. Die Lehre vom Leiden.

### 1. Der Begriff der sittlichen Schuld und Vergeltung.

Die Lehre vom Leiden, d. h. der von dem Idealismus der indischen Philosophie angenommene Satz, daß alles Leben nur Leiden sei, geht unmittelbar auf die Lehre vom Karman, d. h. der individuellen Thätigkeit, zurück. Was uns als individuelles Leben in seinem Wechsel und Wandel entgegentritt, ist nichts als Karman, bewegender und bewegter Stoff oder kurzweg Bewegung. Damit war die Vorstellung eines frei handelnden Wesens, der Begriff eines den sittlichen Mächten unterworfenen Individuums eliminiert. An die Stelle der sittlichen Macht trat die physische Macht des sich entwickelnden Urstoffes, an die Stelle des ethischen Gesetzes das mechanische Gesetz der Bewegung. Alles, was der Mensch thut, ist ein Ausfluß der im Stoffe sich ausbreitenden Bewegung. Eine Bewegungsform folgt der andern, eine Thätigkeit erzeugt die andere. Aber in allen

psychischen Erscheinungen, in allem Wünschen und Wollen pflanzt sich nur die eine vom Urstoff ausgehende Bewegung fort. Diese Vorstellung vom menschlichen Handeln bedeutete eine Revolution im Gebiete der sittlichen Begriffe. Denn wie kann dort noch die Rede sein von sittlichem Handeln, wo alles nur eine Form der Bewegung ist? Gute und schlechte Handlung, Tugend und Laster sind nur Formen des bewegten Stoffes. Wird unter dieser Voraussetzung nicht alles Handeln zum Ergebnis des mechanischen Zufalls? Das Umgekehrte trifft zu. Indem die Spekulation alle Erscheinungen innerhalb des individuellen Lebens auf stoffliche Vorgänge zurückführte, wandelte sie die Notwendigkeit des sittlichen Gesetzes in ein mit unfehlbarer Sicherheit wirkendes Gesetz mechanischer Kräfte um. Auf dem Boden der Lehre vom Karman bildete sich eine ganz mechanische Theorie der sittlichen Schuld und sittlichen Vergeltung aus. Diese Theorie entwickelte den Begriff der Notwendigkeit mit einer bis zu den letzten Konsequenzen durchgeführten Folgerichtigkeit. Das Werk wirkt mit unwiderstehlicher Gewalt. Jede Handlung des menschlichen Wesens, mag sie gut oder böse, oder wie immer geartet sein, bringt eine Wirkung hervor, welche sich in einer neuen Bewegungs- und Lebensform äußert. Das Ergebnis ist ein mathematisches, so genau, daß kein Moment der Bewegung verloren gehen kann. Das Individuum muß die Wirkung tragen, die Frucht der Handlung auskosten, kein Rest kann übrig bleiben. Die „sittliche" Schuld besteht darin, daß der Mensch überhaupt eine Handlung erzeugt hat; ob gut oder böse, das kommt dabei zunächst nicht in Betracht. Die Basis der nachfolgenden Vergeltung beruht auf der Handlung als Handlung, auf dem Werk, insofern es ein Produkt der Bewegung ist. Mag dieses Werk mit sittlichem Maßstab gemessen eine Tugend oder ein Laster sein, es bringt mit unwiderstehlicher Notwendigkeit als Bewegung eine neue Bewegung hervor, die in irgend einer individuellen Daseinsform zur Erscheinung kommt. Einen persönlichen Gott, dem der Mensch für seine sittlichen Handlungen verantwortlich wäre, giebt es nicht. Sittliches Handeln und sittliche Vergeltung sind von jedem göttlichen Willen losgelöst. Wenn von Verantwortlichkeit überhaupt noch die Rede sein kann, so ist der Mensch sich selbst verantwortlich zu nennen. Das Gesetz des mechanisch bewegten Stoffes ist die Wurzel der sittlichen Verantwortlichkeit. Die Notwendigkeit der Vergeltung beruht nicht mehr auf der Abhängigkeit von einem lohnenden oder strafenden Gotte; die Vergeltung vollzieht sich ohne Dazwischentreten einer höheren Macht durch jene als Qualität dem Handeln

innewohnende physische Notwendigkeit und mechanische Energie, welche Lohn und Strafe in Gestalt einer neuen Daseinsform erzeugt. So bewegen sich sittliches Handeln und sittliche Vergeltung in einem steten Kreislauf mechanischer Vorgänge innerhalb der Materie.

Hier scheinen alle sittlichen Begriffe umgekehrt zu sein; die moralische Welt ist auf den Kopf gestellt. Die ethische Macht wird zur physischen, die physische zur ethischen Macht. In den ältesten Liedern der rigvedischen Opferlyrik erscheint die Idee des Sittengesetzes und der sittlichen Vergeltung noch in engster Verbindung mit dem Willen eines ewigen Gesetzgebers und Richters. Das Sittengesetz wird als eine von Gott geschaffene Norm beschrieben. Der höchste Gesetzgeber für den Menschen ist Varuna. Varunas Wille und Gebot begründet die Norm, nach der sich der Mensch zu richten hat, wenn er nicht der Strafe des zürnenden Gottes verfallen will. Varuna ist der Wächter und Rächer seiner Satzungen; er lohnt und straft je nach Verdienst. So stehen die drei Begriffe: Gebot, Sünde, Vergeltung, in engster Beziehung zu Varuna als dem Gott der sittlichen Weltordnung. Das Wesen des sittlichen Handelns liegt in der Abhängigkeit von dem Willen eines persönlichen Gottes; dementsprechend erscheint die Sünde als Übertretung der Satzungen eines göttlichen Willens. Und die Sünde findet als Frevel an der göttlichen Ordnung ihre Ahndung durch Varuna als Richter. Diese Stimmung eines wahren Schuldbewußtseins spricht sich in den Liedern an Varuna aus. Die Sünde ist das Werk einer freien, frevelnden That. Das Schuldbewußtsein erscheint als eine Fessel, welche nur Varunas Gnade lösen kann. Der Sänger fleht Varunas Zorn hinweg. „Löse auf die Fessel der Frevel; löse, o Varuna, von uns den obersten Strick, löse den untersten, löse den mittleren.“ Deutlich kennzeichnet sich die Auffassung der moralischen Abhängigkeit von Varunas Willen in dem Gefühl der Verantwortlichkeit, das aus den Worten des schönen Varuna-Hymnus klingt: „Wie sehr wir auch als Menschen deinen Wandel, o Varuna, Tag für Tag verletzen, so mögest du doch nicht dem vernichtenden Morde des Erzürnten, nicht dem Grimme des Feindseligen uns preisgeben.“ Varuna wird als der allwissende Gott geschildert, dessen spähendes Auge die Tiefen der Wasser und das Dunkel der Nacht durchdringt. „Der kennt der Vögel Ort, die die Luft durchfliegen, der als Meerbewohner die Schiffe kennt. Er kennt die Monde, er, der den Wandel einhält, die zwölf mit ihren Kindern; er kennt auch den Nachgeborenen. Den Weg des Windes kennt er, der

weiten, hohen, großen; er kennt, die ob demselben wohnen. Varuna, der den Wandel einhält, hat in den Häusern sich niedergelassen, der Allwissende um zu herrschen. Von hier aus beschaut er alles Jenseitige, denkend, was gethan und noch zu thun. Immerdar möge der Âditya von starkem Geiste uns gute Pfade schaffen, dauern machen unser Leben. Varuna trägt einen goldenen Panzer; er hat glänzendes Gewand. Ringsum seine Späher sitzen." Der Sänger wünscht, daß „Varuna wie eine Kette von ihm die Sünde löse". Er fragt nach dem Grunde der Schuld. „Die Kundigen geh' ich an zu fragen; ein und dasselbe sagten mir auch die Weisen: Dieser Varuna ist dir gram. Was war denn das Vergehen, o Varuna, daß den vorzüglichen, den befreundeten Sänger du töten willst?" Und nun bittet der schuldbewußte Sänger um Vergebung für sich und seine Vorfahren. „Laß uns nach, was unsere Väter Untreues gethan und was wir selbst in eigener Person gesündigt." „Wie ein Sklave" will er künftig seinem Gotte dienen. So hofft er dem drohenden Unheil zu entgehen. „Füge uns, o Gott, infolge dieser Sünde keinen Nachteil zu."

Fortgebildet wird diese Idee in dem Sagenkreise, der Yama als Totenrichter zum Mittelpunkte hat. Hier wie dort, im Bilde des Yama wie im Bilde des Varuna, erscheint das sittliche Gesetz als eine Norm des göttlichen Willens und die Vergeltung als eine vom göttlichen Willen ausgehende Belohnung oder Strafe. Und doch, so tief der Gegensatz scheint, der die mechanische Vorstellung des sittlich Guten und Bösen und ihrer Vergeltung von dem ältesten indischen Vorstellungskreise zu trennen scheint, so ist es doch gerade die Wucht des Opfergedankens, welche immer mehr dahin drängte, im Karman, im menschlichen Werk, jene Macht zu suchen, die mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses die Vergeltung in Gestalt neuer Bewegungsformen erzeugt. Ja, der mechanische Schuld- und Vergeltungsbegriff hat sich durch die vermittelnde Opferidee in direkter Linie aus dem älteren Vorstellungskreis weitergebildet. Denn der Begriff der sittlichen Vergeltung war dort aufs schärfste bereits in der Vorstellung entwickelt, daß jede menschliche Handlung ihre sittlichen Folgen hat. Durch seine Handlungen ist der Mensch der Schöpfer seines Schicksals im Leben und nach dem Tode. Nicht willkürlich gestaltet sich das Leben des Einzelnen in dem Wechsel von Glück und Unglück. Das sittliche Handeln und das aus ihm entspringende Verdienst des Lohnes oder der Strafe bedingt den Lauf des Lebens. Und wenn dieser Lebenslauf sich so grundverschieden entwickelt, so ist das eben auf das sittliche Verdienst zurückzuführen.

Die Vorstellung also, daß die Handlung des Menschen je nach ihrem sittlich guten oder schlechten Charakter einen bestimmenden und zwar einen mit Notwendigkeit bestimmenden Einfluß auf die Geschicke des Menschen im Diesseits und Jenseits ausübe, war vorhanden. Durch seine Handlung, sein Karman, hat es der Mensch in der Hand, sein Leben so oder so zu gestalten. Dem Karman des Menschen wohnte eine moralische Macht inne, welche zur bestimmenden Norm für die lohnende oder strafende Gerechtigkeit wurde. Diese Idee von der unbedingten Wirksamkeit des sittlichen Verdienstes wurde nun unter dem Einfluß der Opfersymbolik zur Vorstellung einer physisch unfehlbar wirkenden Macht weitergebildet. In dem Karman des Opfers wird die Welt als Ganzes und in ihren Einzelgliedern bestimmt. Denn das Opfer ist die schöpferische Potenz, welche die Welt erzeugt, der Grund der ausnahmslosen Notwendigkeit alles Seins und Geschehens. Alle Einzelopfer sind ihrem innersten Wesen nach nur die Fortsetzung jenes urweltlichen Opfers, durch das Prajâpati als schöpferische Kraft sich zum Organismus des Weltganzen entfaltete. Daher pflanzt sich im Karman des Opfers nur die weltzeugende Wirksamkeit des Prajâpati fort. Dieses Karman wirkt mit Notwendigkeit. Das Leben, das sich im makrokosmischen Organismus des Weltganzen und im mikrokosmischen Organismus des Einzelwesens entfaltet, ist das notwendige Ergebnis des im Opfer sich darbringenden Purusha. Dieses Leben ist ein unausgesetzter Prozeß der Bewegung vermöge des natürlichen und unabänderlichen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung.

So geht Karman einerseits als Lebensthätigkeit mit natürlicher Notwendigkeit aus der im Opfer sich auswirkenden schöpferischen Urkraft hervor, anderseits wird Karman selbst wiederum zur Quelle einer neuen Bewegung. Im Begriffe des kosmogonischen Karman kam die Vorstellung einer unfehlbar wirkenden Urkraft, einer Macht, die unabhängig von jedem persönlichen Willen ihren weltumspannenden Einfluß ausübt, bereits zu entschiedenem Ausdruck. Wenn wir also nach dem Ursprung der Vorstellung fragen, die uns im Karman, d. h. in der Thätigkeit des Individuums, eine Macht vorführt, deren Wirkungen mit innerer Notwendigkeit eintreten, so müssen wir auf den Grundgedanken der Opfersymbolik, auf die kosmogonische Urkraft des Opfers zurückgehen. Die Naturnotwendigkeit alles Geschehens galt als der unmittelbare Ausfluß des weltwirkenden Opfers. Daraus entwickelte sich der Begriff jenes Karman, das sich unausgesetzt in seinen Folgen fortpflanzt. Ohne Unterbrechung bewegt sich

der Strom des Handelns. Kommt die Bewegung niemals zum Stillstande? Sie kann kein Ende finden. Denn in jedem Werke liegt der Keim einer neuen Handlung. Dadurch entsteht ein Kreislauf von individuellen Handlungen, die sich zu einander wie Samen und Frucht verhalten. Dieser Kreislauf kann ebensowenig stillestehen wie der Kreislauf der Jahreszeiten, wie das erblühende und abwelkende Leben der Natur. Denn geradeso wie die Blüte ihre Frucht, die Frucht ihren Samen hat, aus dem ein neues Pflanzendasein entsteht, so streut jedes individuelle Leben, wenn es zur Blüte sich entfaltet und zur Frucht gereift ist, den Samen eines neuen Lebens aus. Das Leben als Summe aller Einzelhandlungen entwickelt den Keim einer neuen Daseinsform. So war die moralische Notwendigkeit der Vergeltung zu einer physischen gemacht worden. Und aus dieser Idee entstand die Lehre von der Seelenwanderung, die Lehre, daß die Seele, welche Prinzip des Handelns gewesen, sich einen neuen Körper schafft, in den sie eingeht, um die Frucht ihres Handelns zu genießen.

### 2. Die Lehre von der Seelenwanderung.

Während es in der älteren Epoche Gott war, der das Leben dem Lohn oder der Strafe entsprechend im Diesseits und Jenseits gestaltete, ist es jetzt die zeugende Macht der That selbst, welche die neue Form hervorbringt. Trägerin der That und ihrer Früchte ist die Seele, welche als Prinzip der Thätigkeit die Werke hervorgebracht hat. Verläßt die Seele den Körper, so begleiten sie die Werkfrüchte wie ein Samen, der zu einem neuen Dasein sich entwickelt. In den neuen Körper geht die Seele ein, um in der Wiedergeburt Lohn oder Strafe zu genießen. Sobald die Spekulation einmal zu der Vorstellung gelangt war, daß die Handlung mit Naturnotwendigkeit ihre Folgen trägt, welche das Individuum auskosten muß, lag die Idee der Wiedergeburt nahe.

Es bleibt beim Tode ein Substrat, das Träger des guten und schlechten Karman ist; dieses Substrat ist gleichsam das Feld, in das der Same der früheren Lebensthätigkeit versenkt ist, aus dem ein neues Sein emporwächst. Aus dem Samen der Werke entwickelt sich ein neuer Kreislauf des Lebens. Die Idee der Wiedergeburt und Seelenwanderung war wie von selbst gegeben, sobald die Seele als Trägerin des mit mechanischer Notwendigkeit wirkenden Karman betrachtet wurde. Aber diese Vorstellung als Bestandteil der Lehre vom einen Seienden geht noch unmittelbarer

auf dieselbe Grundlage zurück, aus der sich das Karman als weltschaffende Opferpotenz zum Karman als der alles bezwingenden physischen und moralischen Macht entwickelt hatte.

Die Weltseele erneuert den Organismus des All im Kreislauf der Jahreszeiten. Was im Frühling erblüht, beginnt im Sommer zu reifen, um vom Herbste als Frucht gepflückt zu werden, welche schon den Samen für ein neues Leben enthält. Die Natur welkt ab, um nach kurzer Rast zu neuem Leben zu erstehen. Wie nun das Leben des Makrokosmus sich in diesem Kreislauf unausgesetzt erneuert, so hat auch der individuelle Organismus seine Phasen der Entwicklung unter dem belebenden Einfluß der individuellen Seele, seinen Frühling, in dem er heranblüht, seinen Sommer, in dem er zur vollen Kraft reift, seinen Herbst, in dem der Organismus abwelkt und absterbt, bis die Winternacht des Todes die zusammengebrochene Hülle des Körpers aufnimmt. Die Analogie zwischen dem Lebensalter und den Jahreszeiten war gegeben. In den Augen einer Spekulation aber, welche das Leben des makrokosmischen und mikrokosmischen Organismus auf eine einzige Seele zurückleitet, welche als Weltseele das All und als Einzelseele das Individuum zur Thätigkeit bringt, gewann die Analogie eine viel greifbarere und realistischere Gestalt. Denn wie es *eine* Seele ist, welche das Prinzip des Lebens im Organismus des Weltganzen und in dem des Einzelwesens ist, so ist es auch *ein* Leben, das im Ganzen und im Gliede sich entwickelt. So wenig daher der Purusha als Weltseele mit dem ersterbenden Leben der Natur zu Grunde geht, ebensowenig stirbt er als Einzelseele mit dem hinwelkenden Körper. In dem Augenblicke, wo das Leben des makrokosmischen Organismus schwindet, ist bereits der Same eines neuen Lebens vorhanden, der sich entwickelt unter dem Einfluß der kosmischen Lebenskraft. Wollte nun die Spekulation diese Theorie der Einheit von Welt- und Einzelseele konsequent durchführen, so wurde sie mit zwingender Notwendigkeit dahin getrieben, die Einzelseele in ähnlicher Weise von neuem in den Körper eingehen zu lassen, wie die Weltseele in die Natur eingeht, um einen neuen Kreislauf zu entwickeln. Der Same des neuen Körpers war in der Frucht enthalten, welche das abgestorbene Leben in dem Werke oder Karman gezeitigt. Die individuelle Seele ist Trägerin des Samens. So baut sich die Seele als Prinzip des Lebens einen neuen Körper. Und in diesem Körper entwickelt sich ein Leben, dessen Einzelheiten bestimmt werden durch das in dem „Samen" konzentrierte „Verdienst" des vergangenen Lebens.

Der Prozeß erneuert sich so lange und so oft, als es ein Leben giebt, das Thätigkeit entwickelt. „Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, ergreift sie einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber." Das vorausgehende Leben bestimmt den Charakter der nachfolgenden Daseinsform. Denn „je nachdem der Mensch handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes that, wird als Guter geboren, wer Böses that, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses. Darum fürwahr heißt es: Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde; je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht; je nachdem seine Einsicht ist, danach thut er das Werk; je nachdem er das Werk thut, danach ergeht es ihm".

„Wer angelangt zum Endziele der Werke, die er hier begeht, der kommt aus jener Welt wieder zu dieser Welt des Werkes zurück."

Wann wird der Kreislauf enden? Da jede That neuen Lebenssamen hervorbringt, so setzt sich die Bewegung von That zu That, von Leben zu Leben fort. Es scheint kein Ende des Wechsels von Freud und Leid zu geben. Das Handeln wird zu einer Fessel, die uns immer von neuem an die wechselvollen Geschicke und Gegensätze des Daseins kettet. Als Stätte der Vergeltung ist und bleibt das Leben nur ein Schauplatz der Leiden; denn auch die höchste Freude, die genossen wird, kann zur Quelle des tiefsten Leides werden. Wie ein Fluch begleitet die Macht des Karman das individuelle Leben. Niemals, so scheint es, kann sich der Mensch dem Handeln, niemals den Wirkungen des Handelns entziehen. Ewig bleibt er ein Sklave, mit den Ketten der eigenen individuellen Thätigkeit an den Kreislauf des Lebens gefesselt. Hier liegen die Wurzeln jener Lehre vom Leiden. Das Leben wird zum Leiden durch die Macht des Karman. Und dieses Leiden wächst in dem Maße, als sich der Mensch der rastlos schaffenden Thätigkeit überläßt. Von der Leidenschaft wird der Mensch hin und her getrieben. Aus der Thätigkeit, aus dem Drang nach Handeln entspringen die wilden Gegensätze. Denn der Mensch kann die Güter, nach denen er strebt, nicht ohne Kampf erringen. In diesem Kampfe aber wird er von einem Gegensatze in den andern geschleudert. Ehre wechselt mit Schande, Armut mit Reichtum, Leid mit Freude. Über dem individuellen, in den sinnenfälligen Erscheinungen des Reichtums und des Glückes, der Ehre und der Schönheit sich kundgebenden Leben lagert nur

die dunkle Nacht des Leidens. Je mehr sich das Individuum in den Strudel des Lebens und des Genusses verliert, desto dichter und düsterer wird ringsum diese Nacht. So lange der Strom der Thätigkeit nicht gehemmt wird, kann auch die Quelle der Leiden nicht versiegen. Wie aber kann der Strom des Handelns zum Stillstande gebracht werden? Mit dieser Frage wandte sich die Spekulation dem Problem der Erlösung aus dem Leiden zu?

Karman empfängt seine Ergänzung im Begriffe des Nirvâna. Wirkt sich im Karman die Macht des „Ich" aus, so erlischt sie im Nirvâna. Daher sind Karman und Nirvâna korrelate Begriffe einer in sich abgeschlossenen Lehre vom Leiden und von der Erlösung.

### II. Die Lehre von der Erlösung.

Indem die Spekulation den Ursachen des Leidens nachging, kehrte sie zur Grundursache des Lebens zurück. Die schaffende Potenz des Lebens war jene individualisierende Macht des „Ich" gewesen. Dadurch, daß das weltbildende „Ich" sich in die einzelnen „Ich" spaltete, entstand jenes Leben, das in den individuellen Daseinsformen sich verkörpert. Im „Ich" also liegt die Quelle des Lebens, und in demselben „Ich" die Quelle des Leidens. Der tiefste Grund, aus dem immer neues Leben quillt, ist die Wahnvorstellung, daß jenes Sein, das sich im Persönlichkeitsbewußtsein, im „Ich" offenbart, das wahre Sein des Menschen sei. Von dieser Wahnvorstellung des „Ich" bestrickt, stürzt sich der Mensch immer von neuem in das Leben. Ganz mit dem „Ich" verwachsen, sucht der Mensch nach Befriedigung alles Begehrens, alles Wünschens. Durch diese Vorstellung des „Ich" findet sich der Mensch unausgesetzt in Selbsttäuschung über sein eigenes und wahres Wesen. Indem das „Ich" den absoluten Geist, der die ungetrübte Reinheit des Seins und Denkens darstellt, verdeckt, wird es zur Quelle jener tiefen Unwissenheit, die den Menschen in den widerstreitenden Gegensätzen des Lebens gefesselt hält.

Die Täuschung über des Menschen wahres Wesen ist das eigentliche Unglück des Individuums. In dieser Unwissenheit besteht das innerste Wesen seines Leidens, darin das Wesen der „Sünde". Eine Sünde im eigentlichen Sinne kann es ja nicht mehr geben. Das „sittliche" Wesen des menschlichen Handelns besteht darin, daß es die einzige und wahre Wesenheit in uns mit einem Wahnbild umgiebt, das uns verleitet, unser wahres Sein in jenem persönlichen, durch das „Ich" differenzierten Wesen

zu suchen. Diese Wahnvorstellung des „Ich“ ist die Sünde. Sünde als Übertretung eines Sittengesetzes besteht nicht mehr. Es giebt nur mehr ein falsches Wissen, die Wahnidee eines persönlichen und individuellen Seins. Das ist die Sünde, die „sittliche“ Anomalie. Durch die Wahnvorstellung des „Ich“ wird der Mensch von dem göttlichen Sein, das seine wahre Wesenheit bildet, abgezogen. Indem der Mensch den irdischen Gütern nachstrebt, folgt er nur dem Durste und Drange des in ihm wohnenden „Ich“, und dadurch entfernt er sich immer mehr von seinem, dem Brahman wesensgleichen Sein. Eine Sünde sind die aus der Leidenschaft entspringenden Anordnungen des Lebens nicht etwa, weil sie im Widerspruch mit einem göttlichen Gebote stehen, sondern einzig und allein, weil durch sie der Mensch in dem Wahne bestärkt wird: „Ich“ bin es, dem Ehre und Reichtum, Glück und Freude zu teil werden. Dieses Wahnbild entzündet immer von neuem die Leidenschaft, aus der Leidenschaft erwächst neues Handeln, aus dem Handeln neuer Same der guten und bösen Werke, aus dem Samen ein neuer Kreislauf des Lebens. So lange sich also ein „Ich“ im Menschen regt, kommt der Kreislauf des Lebens nicht zum Stillstande. So lange das „Ich“ nicht entwurzelt ist, setzt die Thätigkeit in Karman jenes täuschende Spiel fort. Die Wiedergeburt der Seele in einem neuen Körper eröffnet ein neues individuelles Leben des persönlichen Bewußtseins, durch das der Mensch in dem Wahne bleibt, er sei es, der handle und leide, und der alle die verschiedenen Wandlungen des Lebens durchmache. Erlösung winkt nur dem, der sich als wesensgleich mit dem einen göttlichen Sein erkennt. In dieser Vorstellung war die Idee der erlösenden Erkenntnis ausgesprochen, jenes Wissens, das die Macht des Wahnbildes vernichtet und dem aus dem Getriebe der Leidenschaften hervorgehenden Leid des Lebens ein Ende macht.

Die Erlösung ist ein Zustand der vollkommenen Vernichtung alles Verlangens. „Wenn alle Leidenschaft erlischt, die in des Menschen Herz glüht, dann wird der Sterbliche unsterblich. Schon hier erlangt er das Brahman. Wie eine Schlangenhaut ohne Leben auf einem Ameisenhaufen liegt, so liegt dann auch der leblose Körper da.“ „Aber das Körperliche, das Unsterbliche, das Leben ist das Brahman. Es ist der aus Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist.“ „Durch das Brahman“, so sagt eine andere Stelle, „ist der Geist über das Verlangen erhaben, frei vom Übel und ohne Furcht.“ Nur zeitweise ist des Menschen Wesenheit „mit den Übeln verbunden“. Es giebt keine Übel mehr, sobald

der Mensch die Wesensgleichheit mit Brahman erkennt. „Wer den ewig jungen, niemals alternden Âtman erkennt, den beschleicht keine Todesfurcht mehr.“ Denn das Brahman ist der Ort der seligen Ruhe, die Stätte des Friedens, wo jeder Gegensatz schweigt. Alles, was der Mensch hofft oder fürchtet, liebt oder haßt, ist im Brahman aufgehoben. Bereits in diesem sterblichen Körper hat der Mensch den Zustand des vollkommenen Aufgehens im Brahman durch den Kampf gegen das „Ich“ erreicht. Der Kampf besteht in der Losreißung von aller Anhänglichkeit an die Güter, welche die Sinne darbieten. Die Begierde muß ertötet, die Lust erstickt werden. Wohl sucht man die Vereinigung mit dem Brahman durch Opfer und Almosen, durch Fasten und andere Kasteiungen zu erreichen. Aber nur die Erkenntnis des Âtman, welche in der Abkehr von allem, was das Leben bietet, gewonnen wird, bringt die selige Ruhe des Brahman. „Der Âtman ist frei von Verlangen, im Besitze alles Verlangten, nicht lockt ihn das Verlangen nach irgend etwas: Durch Wissen steigen sie aufwärts, dorthin, wo das Verlangen schweigt; nicht Opfergabe reicht dorthin, nicht Buße des Nichtwissenden. Denn nicht kann jene Welt durch Opfergaben, nicht durch Askese erlangen, wer solches nicht weiß. Denn nur dem solches Wissenden gehört jene Stätte.“

Wenn diese Erkenntnis dem nach Erlösung Strebenden aufleuchtet, dann schwindet aus ihm alle Gegensätzlichkeit, jede Unterscheidung. Er ist ohne Verlangen: weder Gutes noch Böses haftet an ihm. Damit hat die Spekulation jenes Glückseligkeitsideal erreicht, das uns im Nirvâna entgegentritt. Denn Nirvâna bedeutet eben das Erlöschen aller aus der Anhänglichkeit an das „Ich“ erzeugten Begierden. Im Zustande des Nirvâna gewinnt der Vollendete jene vollkommene Ruhe des Gemütes, welche durch nichts mehr gestört werden kann. Er hat alle Gegensätze in der Erkenntnis des Geistes überwunden. Klar und bestimmt zeichnet sich die dem Nirvâna zu Grunde liegende Idee in folgenden Sätzen:

„Wer solches weiß, den überwältigt nichts, mag er Böses oder Gutes gethan haben; er überwältigt das Gute und das Böse; ihn reuet nicht, was er gethan oder unterlassen hat.

„Darum, wer solches weiß, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in sich selbst sieht er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse; nicht verbrennt ihn das Böse, er verbrennt alles Böse; frei von

Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein Brâhmana, o König, er, dessen Welt das Brahman ist."

Der nach Erlösung Suchende muß dahin streben, daß die Triebkraft des „Ich" und aller im „Ich" wurzelnden Leidenschaften entwurzelt werden. Solange dieses Stadium der Loslösung nicht erreicht ist, erneuert sich immer das Leben. In dem Augenblicke, wo er sich in voller Identität mit Brahman erkennt, brechen die Ketten, die ihn an das Leben fesselten.

In dieser Erkenntnis wurde die erlösende Macht gefunden. Den Weg zu der erlösenden Erkenntnis bahnte die Losreißung von allen Genüssen des Lebens an. Wie nahe die Spekulation dem Glückseligkeitsideal des klassischen Idealismus gekommen ist, bezeugt das Bild des von Heimat und Hof, von Reichtum und Genuß sich losreißenden Muni, der zu jener Heimat, welche das Brahman ist, als Pilger hinstrebt. „Wer den Âtman erkannt hat, der wird ein Muni. Zu ihm wallen jene Pilger, die sich nach der Heimat sehnen." Dann heißt es weiter: „Dieses wußten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten, und sprachen: ‚Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist.' Und sie standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Verlangen nach Besitz, von dem Verlangen nach der Welt und wanderten umher als Bettler. Denn Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und Verlangen nach Besitz, ist Verlangen nach der Welt; eines wie das andere ist eitel Verlangen."

In diesem Bilde des der Welt entsagenden Weisen finden sich bereits die hervorstechendsten Züge vereinigt, welche das Wesen des dem Nirvâna zustrebenden Yogin ausmachen. Die Spekulation ist bereits zu der Formel vorgedrungen, welche sagt, daß es für den Erlösten weder Vater noch Mutter, weder König noch Diener, weder Brahmane noch Candâla giebt. Wie kraß diese Auffassung sich geltend macht, welche jeden *sittlichen und sozialen* Unterschied aufhebt, zeigen die Worte: „Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden; dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder, der Candâla nicht Candâla, der Paulkasa nicht Paulkasa, der Asket nicht Asket, der Büßer nicht Büßer; dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen; dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens. Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein

Zweites außer ihm, kein anderes, von ihm Verschiedenes, das er sehen (riechen, hören, fühlen) könnte.

„Denn nur, wo es ein zweites Sein giebt, sieht einer den andern, riecht einer den andern, schmeckt einer den andern, redet einer zum andern, hört einer den andern, denkt einer an den andern, fühlt einer den andern, erkennt einer den andern."

Das innerste Wesen der Glückseligkeit besteht also in jener vollständigen „Isolierung", welche das dem Brahman beigelegte Kaivalyam, „Einzigkeit", ausdrückt. Den Gegensatz dazu bildet das individuelle Sein. Zu dieser „Einzigkeit" findet der Mensch den Weg zurück, wenn er sich losreißt von dem Wahnbilde des „Ich". Sich vom Wahnbilde des „Ich" befreien, heißt den Leiden entfliehen. Den Ahamkâra, das „individualisierende Prinzip", eliminieren, heißt den Weg zum wahren Sein zurückfinden. Der Ausschluß des „Ich" vollzieht sich bei jedem Individuum, dem die Erlösung zu teil wird, im Nirvâna, und so wird Nirvâna zum Ideal der Glückseligkeit, zum Ideal der Erlösung. Der Weg zum Nirvâna öffnet sich in der Erkenntnis des Geistes. „Nur wer den höchsten Geist erkennt, der entrinnt dem Reiche des Todes." „Der Âtman ist der Pfadfinder; wer den Âtman findet, der wird durch das verderbliche Karman nicht mehr befleckt." Denn im Brahman ist jede Beziehung zum Leben aufgehoben. „Das Brahman wird nicht erhöht durch gute Werke, nicht erniedrigt durch schlechte." Das im Nirvâna aufleuchtende Sein liegt „jenseits vom Guten und Bösen". Über dieses ethische Ideal ist der indische Idealismus zu einem höheren Ideal der Glückseligkeit nicht vorgedrungen. Während der göttliche Geist in der ungetrübten Reinheit des Seins und Denkens als Inbegriff der höchsten Ruhe und Seligkeit erscheint, in der jede Form des individuellen Seins erloschen ist, ist es die Natur, welche unausgesetzt aus ihrem schöpferischen Urgrund die Mannigfaltigkeit der individuellen Erscheinungsformen hervorbringt kraft des weltbildenden „Ich", das in immer neuen Wandlungen sich zeugend fortpflanzt. Durch das individuelle Sein der Stoffwelt wird der absolute Geist verhüllt. Er verliert sich scheinbar in das Getriebe der Welt. Aufgabe alles Erkennens ist es, den Menschen vom Wahn eines individuellen Seins zu befreien; und in dem Augenblick, wo die Erkenntnis aufleuchtet: „Ich bin nicht ich", da winkt ihm in wunderbarer Klarheit das selige Eiland, in welchem alle Arbeit ihre Ruhe, jeder Kampf und Gegensatz seinen Frieden und seine Versöhnung findet. Die Erhebung des Geistes wird zur Flucht in das Gedankenland

des absoluten Seins, zum Fluge in eine Sphäre, für welche dem Menschen jede Sprache und jeder bildliche Ausdruck fehlt.

Es ist nun von hohem Interesse, wie die indische Spekulation um Jahrtausende jener seltsamen Idee Schellings vorausgeeilt ist, die in unsern Tagen wie ein aufleuchtender Meteor vorübergehend die spekulativen Geister fesselte. Jene Wesensgleichheit, welche der indische Idealist zwischen göttlichem und menschlichem Sein in der Einheit vom Brahman und Âtman entdeckt, findet Schelling in dem Wesen des Absoluten als die „durchaus reine und ungetrübte Identität", als die absolute Einheit, in der „nichts von dem andern unterscheidbar, da in ihr alles vollkommen und selbst absolut". Dieses reine und ungetrübte Sein wird durch den aufsteigenden Bildungsprozeß der Natur zu einer alle Stufen des individuellen Seins umfassenden Welt entfaltet; in sich unwandelbar, scheint es alle Wandlungen des belebten Stoffes durchzumachen. Aber dieser Wandel und Wechsel ist eben nur Schein. Durch die Erkenntnis kehrt das eine und absolute Sein wiederum zu sich selbst zurück, nachdem es durch den täuschenden Wahn des empirischen „Ich" einen Augenblick in der Mannigfaltigkeit verloren war. Das absolute Sein ist das Zentrum, und der Entwicklungsprozeß der Welt umfaßt zwei Hauptpartien: „die Entfernung der Menschheit von ihrem Zentrum und die Rückkehr zu ihm". Ein bedeutsamer Unterschied jedoch waltet vor. Die „Natur", welche sich im Schellingschen Idealismus zu einem bloßen Worte verflüchtigt, wird im indischen Idealismus zum schöpferischen Urgrund der Welt, zur realen Quelle, aus der unausgesetzt jenes individuelle Sein fließt, das in dem Bewußtsein des „Ich" das Wahnbild eines trügerischen, leidvollen Seins um den einen absoluten Geist spinnt. Der Idealismus gipfelt in dem Gegensatz des Urgeistes und des realen Urstoffes. Und die reale Macht der urstofflichen Seele ist es, die im Nirvâna erlischt. Nirvâna setzt also den Dualismus jener doppelten Seele voraus, der sich allmählich aus dem Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Natur herausgebildet hatte. Als Ideal der Erlösung geht es aus dem kosmologischen und psychologischen Bildungsprozeß hervor, den die indische Spekulation durchlaufen hat, um im Brahman das eine und einzige Wesen aller Dinge als das absolute Sein und Denken zu gewinnen.

Durch den inneren Zusammenhang mit der Opfermystik gewinnt Nirvâna die höchste Bedeutung für das Gesamtbild des indischen Idealismus. Denn es ergiebt sich daraus, daß auch die buddhistische Lehre vom Leiden

und der Erlösung nichts weniger als das Produkt einer neuen und selbständigen Spekulation ist. Man mag nach der „psychologischen Wurzel" des buddhistischen Nirvâna-Begriffes suchen. Diese Wurzel wird aber nur auf dem Boden jener Spekulation entdeckt, die in der weltschaffenden Opferkraft des Brahman die Vorstellung der einen zur Welt sich ausbreitenden Seele ausbildete und von dort aus sich zur Höhe des im Brahman gipfelnden absoluten Seins und Denkens erhob. Wenn wir nach den Faktoren fragen, unter deren Einfluß sich jene weltzeugende Macht des „Ich" entwickelte, die den Menschen in den Strudel des Lebens und Leidens zieht, so müssen wir bis in jene älteste Epoche der Spekulation zurückgehen, die ihren Ursprung im Opfergedanken hat. Die psychologischen Wurzeln des Nirvâna liegen in dem Vorstellungskreise, der sein Zentrum in dem Âtman, d. h. in der Wesenseinheit des göttlichen und menschlichen Seins, hat. Die ganze Entwicklung, welche zum Begriffe des in unbedingter Isoliertheit bestehenden einzigen, rein geistigen Wesens führte, ging voraus. Sie war abgeschlossen, als das Problem des Leidens innerhalb der Philosophie auftauchte. Nirvâna bleibt unverständlich ohne jenen Gegensatz, in welchem die Gesamtheit des begrenzten und individuellen Seins als Produkt einer realen Urmaterie dem göttlichen Urgeist gegenübergestellt wurde. Zu dem konkreten Begriffe der Glückseligkeit, wie ihn der buddhistische Idealismus im Nirvâna aufstellt, wäre es nie gekommen, wenn ihm nicht die Spaltung des Seelenbegriffes in eine absolute und empirische Seele vorausgegangen wäre. Erst mußten Aham und Âtman, das individuelle „Ich" und das göttliche Sein, als absolut stoffliche und absolut geistige Seele einander gegenübertreten. Dann konnte die Frage kommen: Welche Macht hält das wahre Wesen aller Dinge, das identisch mit dem göttlichen Sein ist und von keinem Schatten der Materialität berührt wird, im Bereiche des Stoffes gefesselt? Im Anschluß an diese Frage entwickelte sich die Lehre vom Leiden, und zwar nicht in einer ganz allgemeinen Form, sondern gleich in der konkreten Gestalt, die in dem Begriff des mit mechanischer Notwendigkeit wirkenden Karman hervortritt. Das „Ich" wird als Wurzel jenes Handelns erkannt. In der Frage: Wie kann diese leben- und leidenerregende Macht des „Ich" entwurzelt werden? entwickelte sich erst das Problem des Nirvâna. Psychologisch sind also die Wurzeln des in ihm ausgebildeten Glückseligkeitsideals. Aber es ist die Psychologie, die auf dem Gegensatz der absoluten und empirischen Seele, auf dem Doppelbegriff von Âtman und Aham beruht. Daher liegt denn auch die ent-

scheidende Phase des indischen Idealismus und überhaupt der gesamten indischen Philosophie in jenem Stadium der Spekulation, wo der Begriff der Seele sich im Prâna und Âtman spaltet, und zwar so, daß Prâna als Aggregat aller Lebenskräfte das Prinzip des Lebens und der Bewegung im Menschen wird, Âtman aber als rein geistiges Sein das wahre Wesen des Menschen darstellt. Die Lehre vom Âtman und die Lehre vom Nirvâna bilden daher Elemente jenes einen Bildungsprozesses, der sein erstes Stadium in dem Ursprung und Ausbau der Schöpfungstheorie, und sein zweites Stadium in der Lehre von Gott und der Glückseligkeit in Gott durchläuft. Dort ist der Demiurgos, hier die Seele der Mittelpunkt.

Sobald wir Prajâpati in seinem kosmologischen Grundcharakter als die weltbildende Urkraft in den Mittelpunkt der Schöpfungstheorie stellen, da erhellen sich sofort die Umrisse des Schöpfungsbildes der klassischen Epoche. Und wenn auch zwischen der schöpferischen Urkraft des älteren Idealismus und der des klassischen Idealismus noch ein ziemlich beträchtlicher Zeitraum intensiv fortschreitender Spekulation liegt, so giebt sich doch in voller Klarheit die Bahn zu erkennen, auf der die Spekulation weiterschritt, bis sie ihren Abschluß in der Lehre von der absoluten und empirischen Seele fand. Wie der Demiurgos des klassischen Idealismus eine unmittelbare Weiterbildung des Prajâpati, die Prakriti eine konsequente Durchführung des „Seiend-Nichtseienden" ist, aus dem Prajâpati hervorgeht, hat sich bereits aus den angedeuteten Analogien überzeugend ergeben. Nicht anders steht es mit den Einzelbegriffen und -prinzipien. Es mag in einzelnen Fällen noch schwer sein, die Stelle zu finden, wo die Brücke von der in der Opfermystik bezeugten Phase des Idealismus zu einem bestimmten Begriffe des klassischen Idealismus hinüberführt. Im großen und ganzen erscheinen die Übergänge so klar und bestimmt, daß sich ein einheitliches Entwicklungsbild in den Beziehungen zwischen älterem und klassischem Idealismus entwerfen läßt. In ein ganz anderes Licht tritt die Erlösungslehre, sobald sie im Zusammenhange mit der von Prajâpati ausgehenden Entwicklung betrachtet wird. Denn es ist alsdann nicht mehr notwendig für die Lehre vom Leiden, welche doch die Basis der Erlösungslehre bildet, einen von dem Einheitsgedanken ganz fernliegenden Ursprung zu suchen. Es zeigt sich, daß die Lehre vom Leiden ihren Grund in einer Seelenwanderungstheorie hat, die sich durch den vermittelnden Begriff des Karman oder der Thätigkeit und ihrer Früchte unmittelbar aus dem Ideenkreis herleitet, dessen Mittelpunkt Prajâpati ist. Mit einem Schlage ändert sich

das Bild des Entwicklungsprozesses, sobald Prajâpati in den Vordergrund rückt. Darin liegt die unvergleichliche Bedeutung des Begriffes für die Geschichte des klassischen Idealismus. Die Hauptaufgabe dieser Geschichte liegt in dem Nachweis, wie die Philosophie zu dem einzigartigen Erlösungsideal gelangte, das im Begriffe des Nirvâna ausgebildet wurde.

## Viertes Kapitel.

## Ursprung der Wissenschaft vom absoluten Geiste.

### I. Die Revolutionshypothese.

Sobald man die Wissenschaft vom absoluten Geiste (âtmavidyâ) im Rahmen der liturgischen, symbolischen, spekulativen Entwicklung des Brahman betrachtet, springt das Unhaltbare der Ansicht in die Augen, daß die im Einheitsgedanken gipfelnde Brahmavidyâ als Reaktion und in Opposition zum liturgischen Kultus entstanden ist.

Deussen[1] hat von einer „geistigen Revolution gegen den brahmanischen Zeremonialkultus" gesprochen, die den starren Werkkultus (karma) durch die freiere Auffassung ersetzen wollte, daß „jeder Mensch, mithin auch jeder Çûdra, eine Verkörperung des Âtman ist und durch Innewerden dieser Wahrheit der Erlösung teilhaftig wird". Ja die Anfänge der neuen Wissenschaft sollen nicht einmal im Kreise der berufenen Hüter des alten religiösen Erbes, der Brahmanen, sondern unter den Adelsgeschlechtern, bei den Kshatriyas, zu suchen sein. Die Lehre vom Âtman als dem Prinzip der Welt sei „in Opposition zu dem brahmanischen Ritualwesen von den Kshatriyas gepflegt und fortentwickelt" worden, „unter Ausschluß der Brahmanen", so daß „diese Lehren vom Âtman ihnen geflissentlich vorenthalten wurden".

Die Widersprüche, welche diese Auffassung in den Bildungsprozeß des religiös-philosophischen Lebens hinträgt, liegen auf der Hand.

Wie soll man es erklären, daß spekulative Begriffe, welche von frühester Zeit die ausgesprochen priesterlichen Denkmäler beherrschen, außerhalb des priesterlichen Standes entstehen, und zwar so, „daß die Brahmanen lange Zeit hindurch nicht in den Besitz dieser Lehren gelangt sind"? Oder sind Rigveda und Atharvaveda nicht ureigene Produkte priesterlichen Schaffens? Deussen selbst muß bezüglich des Wissens vom absoluten Geist

[1] A. a. O. I, 166; II, 17 ff.

einräumen, daß sich „die allmähliche Entstehung durch die Hymnen des Rigveda und Atharvaveda verfolgen" läßt? Wie also ist es denkbar, daß diese Lehre „in Opposition zu dem brahmanischen Ritualwesen" als eine „geistige Revolution gegen den brahmanischen Zeremonialkultus ursprünglich in Kshatriya-Kreisen entstanden und genährt" worden sei? Der Widerspruch, der in der ganzen Oppositions- und Revolutionstheorie liegt, tritt nur um so greifbarer hervor, wenn an einer späteren Stelle zugegeben wird, daß „die ersten Urheber Brahmanen gewesen sein mögen", dann aber sei diese Lehre (obschon sie in den Kreisen der Brahmanen entstanden!) „zunächst nicht in den Kreisen der Brahmanen, sondern in denen der Kshatriyas aufgenommen und gepflegt und von den Brahmanen erst späterhin übernommen worden". Also zuerst entsteht „die Lehre vom Âtman als dem Prinzip der Welt" in den Schulen der Brahmanen; dann kommt man in den Kreisen der Brahmanen plötzlich zur Einsicht, daß sie „Urheber einer dem ganzen vedischen Ritualwesen so schroff gegenüberstehenden Âtman-Lehre" nicht sein dürfen. Der Vater verleugnet den unnatürlichen Sohn und setzt ihn vor die Thür. Die Kshatriyas erbarmen sich des ausgesetzten Kindes, nehmen es auf und pflegen es. Unter ihrer sorgsamen Pflege blüht die Geisteslehre immer herrlicher heran und entfaltet in ihrem kräftigen Wachstum ungeahnte Vorzüge. Nun wollen die Brahmanen den verstoßenen Sohn, der sich so prächtig entwickelt, wieder zu dem ihrigen machen. Lange Zeit hindurch ist ihr Bemühen vergebens. Die Lehren vom absoluten Geiste, „nach denen sie sich doch sehr begehrlich zeigen, werden ihnen geflissentlich vorenthalten". „Unter Ausschluß der Brahmanen", im Kreise der Adelsgeschlechter, gedeihen sie, bis es zuletzt den Priestern doch gelingt, ihrer habhaft zu werden. „Diese nahmen die neue Âtman-Lehre, so sehr dieselbe auch im Grunde mit dem vedischen Götterkultus und dem brahmanischen Ritualsystem in Widerspruch steht, mit Begierde auf, verwoben sie durch allegorische Umdeutung mit der rituellen Tradition und gliederten sie dem Lehrpensum ihrer Schulen an." Als „Geheimlehre" wurde dann „die neue Erkenntnis in ganz kurze, dem Eingeweihten verständliche Worte oder Formeln gefaßt". Ursprünglich waren diese Formeln oder Upanishads „unter Ausschluß der Öffentlichkeit" im alleinigen Besitz des Kshatriya gewesen. Jetzt aber „nahmen die Brahmanen die neue Lehre als ihr Privilegium in Anspruch", und damit beginnt die eigentliche Geschichte der Wissenschaft vom absoluten Geiste. Denn „den geeigneten Boden für ihre gedeihliche Fortentwicklung fanden

diese Lehren erst dadurch, daß sie aus den Kreisen des Kshatriyas, in welchen sie ursprünglich heimisch waren, zu den ein festes System schulmäßiger Tradition besitzenden Brahmanen übergingen".

Diese Lebens- und Leidensgeschichte klingt etwas romantisch! Im Kreise der Brahmanen entstanden, wird die Wissenschaft vom Einen und Absoluten zuerst verkannt und ausgewiesen, dann „sehnsüchtig" zurückbegehrt, und endlich im Anschluß an ein „festes System schulmäßiger Tradition" zur „gedeihlichen Fortentwicklung" gebracht.

Daß innerhalb des grundherrlichen Adels die philosophische Forschung die eifrigste Pflege fand, ist bekannt. Es kann in der That nicht bezweifelt werden, daß die Kshatriya an dem philosophischen Leben der Zeit einen hervorragenden Anteil nahmen. Schon die ältesten Urkunden der Philosophie führen uns Könige und Königstöchter vor Augen, die bei den philosophischen Kämpfen in siegreichen Wettbewerb mit den brahmanischen Philosophen treten. Ludwig spricht mit Recht von einem allgemeinen Drang, „der sich nicht auf die Brahmanen beschränkte, von ihnen auch nicht eingeengt werden konnte, sich mit den Fragen der höchsten Metaphysik, in denen auch z. B. König Janaka eine große Rolle spielt, zu beschäftigen. Könige sind es, welche die Brahmanen über das Wesen und den Unterschied von Geist und Materie belehren". Aber von dort bis zu einer „Geheimlehre", welche „unter Ausschluß der Öffentlichkeit" von den Kshatriya „in ganz kurze, dem Eingeweihten verständliche Worte oder Formeln gefaßt" wird und als Upanishad in ihrem alleinigen Besitz verbleibt, ist noch ein weiter Schritt. Wenn der Adel an der philosophischen Spekulation einen so lebhaften Anteil nimmt, so folgt er hier nur dem mächtigen Zuge des künstlerischen und wissenschaftlichen Lebens, der das Zeitalter der Opfermystik durchdringt. Die Quelle dieses Strebens und Ringens liegt jedoch auf dem Boden des von dem priesterlichen Stande entwickelten Opferwesens. Wir sehen, daß alle jene Wissenszweige, die Indien schon in früher Zeit zu einer blühenden Entwicklung brachte, als Sakralwissenschaften aus dem Kultusleben hervor gehen und im Dienste des Kultus stehen, bevor sie sich zu selbständigen Wissensgebieten abgrenzen. Das gilt namentlich von der grammatischen Wissenschaft. Ihre reichste Pflege fand die Sprachwissenschaft unter dem befruchtenden Einfluß des Opferwesens. In der Untersuchung des Opferliedes, das als Brahman die Seele des Kultus war, in dem liturgischen Liederschatze bot sich dem geistigen Schaffen ein weites und dankbares Feld. Aus dem liturgischen Brahman erblühen jene sakralen

Wissenszweige, die sich mit Brahman als dem heiligen Worte beschäftigen, um aus den Gesetzen, welche die Sprache des Liedes beherrschen, die geheimnisvolle Harmonie zu erschließen, welche den Lauf des Weltganzen bestimmt. Nun aber stehen Grammatik und philosophische Spekulation seit der ältesten Zeit in engster Wechselbeziehung. Die Grammatik ist als ursprüngliche Sakralwissenschaft eine Schöpfung des priesterlichen Standes, auf dem ureigenen Boden brahmanischer Thätigkeit entstanden. Sollte es sich anders verhalten mit jener Wissenschaft, die nach und nach im Brahman als dem Einen und Absoluten den alles beherrschenden Zentralpunkt des geistigen Lebens und Ringens ausbildete? Schon die enge Verbindung der emporblühenden Spekulation mit den übrigen Wissenschaften läßt es ganz ausgeschlossen erscheinen, daß erstere auf einem andern Boden herangewachsen sei als auf dem sakralen Boden des vom Priestertum gepflegten Opferwesens. In dem liturgischen Brahman hatten Grammatik und Metrik, Wissen und Kunst „den geeigneten Boden für ihre gedeihliche Fortentwicklung gefunden". Vollends undenkbar ist es da, daß die Upanishads als „Geheimlehre" ursprünglich im alleinigen Besitz der Kshatriyas unter Ausschluß der Brahmanen gewesen seien. Mochte der Adel an dem geistigen Leben der Zeit und besonders an dem spekulativen Schaffen sich noch so hervorragend beteiligen, so blieb in allen Phasen der Entwicklung doch der priesterliche Stand der Brahmanen die führende Macht im Reiche der Spekulation. Als der Schöpfer und Träger der Philosophie erscheint er in jenen Denkmälern, die uns „ein treues Abbild der scholastischen Epoche des indischen Mittelalters" geben. Brahmanen sind es, „welche in regem Wetteifer die Untersuchungen über die höchsten Fragen führen, die der Menschengeist aufzustellen vermag". Wohl erscheinen neben ihnen auch Könige, selbst „Frauen, die in begeistertem Entzücken sich in die Geheimnisse der Spekulation vertiefen und den erstaunten Männern durch die Tiefe und Erhabenheit ihrer Anschauungen imponieren". Aber gerade die Art, in welcher die Könige und Kshatriyas als Herolde des Einheitsgedankens durch die Upanishads selbst verherrlicht werden, zeigt, daß es sich um eine außerordentliche Erscheinung handelt, die ihren Grund in allem andern eher als in einem ursprünglichen, „unter Ausschluß der Öffentlichkeit" geltend gemachten alleinigen Besitz durch die Kshatriyas hatte. Denn wenn es erst später den Brahmanen nach langem Kampfe gelungen wäre, „die neue Lehre als ihr Privileg" in Anspruch zu nehmen, dann hätten sie aus den von den Kshatriyas übernommenen Upanishads doch ganz gewiß alles entfernt,

was zu dem Anspruch auf das ausschließliche Privilegium in unmittelbarem Gegensatze stand. Nun wird von Königen berichtet, „welche die Brahmanen über das Wesen und den Unterschied von Geist und Materie belehren". Solange Kshatriyas in den Upanishads als Lehrer der Brahmanen, als Sieger im Kampfe mit den Brahmanen gefeiert werden, können letztere doch wahrlich nicht „die neue Lehre als ihr Privileg in Anspruch nehmen". Wir sehen aber, daß die Scenen, in welchen die königlichen Philosophen durch ihre Erkenntnis des Einen und Absoluten triumphieren, nicht etwa in wenigen flüchtigen Strichen gezeichnet, sondern in behaglicher Breite und anschaulicher Darstellung vorgeführt werden. Es wird ein ganz besonderer Nachdruck auf die Thatsache gelegt, daß es Kshatriyas sind, bei denen Brahmanen in das Geheimnis der Lehre vom absoluten Geiste eingeweiht und mit den Geheimformeln vertraut gemacht werden. Hätte es nicht das erste sein müssen, das die Brahmanen thaten, als sie die vermeintliche Geheimlehre der Kshatriyas „durch allegorische Umdeutung mit der rituellen Tradition verwoben und sie dem Lehrpensum ihrer Schulen eingliederten", daß sie alles austilgten, was ihren Anspruch auf ursprünglichen und ausschließlichen Besitz Lügen strafte? Mit jenen Erzählungen gaben sie ja den Kshatriyas die beste Waffe in die Hand, ihr altes Eigentum zu reklamieren. Dort steht der Adel als der Schöpfer der freisinnigen Spekulation da. Wenn trotzdem die Erzählungen in aller Ausführlichkeit mit ihrer scheinbar gegen die Brahmanen gerichteten Spitze von den brahmanischen Philosophen selbst fortgepflanzt werden, so kann dem Auftreten der Könige als Lehrer der Brahmanen nicht die Bedeutung eines Zeugnisses dafür zukommen, daß die Lehren vom „Selbst" „in Opposition zu dem brahmanischen Ritualwesen von den Kshatriyas gepflegt und fortentwickelt", den Brahmanen aber „geflissentlich vorenthalten wurden".

Der Triumph der Kshatriyas in der Wissenschaft des Absoluten muß einen andern Sinn haben, und dieser Sinn kann nur der sein, daß dadurch ein Wissen gefeiert werden soll, das hoch über dem gewöhnlichen liturgischen Wissen der Karmavidyâ steht. Die Karmavidyâ ist als Wissenschaft der Liturgie ausschließliches Eigentum der Brahmanen. Denn den Priestern allein kommt es zu, die großen Opfer darzubringen. Die Liturgie dieser Opfer fordert das eindringendste Studium. Ein solches Studium aber ist nur dem Stande möglich, dessen eigenste Aufgabe es ist, die priesterlichen Funktionen auszuüben. Die Karmavidyâ als Liturgie ist also eine streng priesterliche Wissenschaft. Ihr wird nun die Wissenschaft

des Einen und Absoluten als eine Erkenntnis gegenübergestellt, die über die dem liturgischen Wissen gezogenen Grenzen hinausreicht. Die Karmavidyâ ist ihrem ganzen Inhalt nach auf den Mechanismus des Opferwesens gerichtet; sie soll befähigen, das Opfer in rechtsgültiger Weise darzubringen. Die Brahmavidyâ hingegen als Wissenschaft des absoluten Geistes ist nicht mehr an die Elemente des Opfers gebunden. Von dem praktischen Zwecke der Liturgie macht sie sich frei, um dem höheren, auf reine Erkenntnis gerichteten Ziele nachzustreben. Ihr Zweck ist ein spekulativer im Gegensatze zum praktischen Zwecke der Karmavidyâ. Dieser spekulative Zweck verleiht der Brahmavidyâ auch einen höheren Charakter, hebt sie weit über die dem Äußerlichen zugewandte Karmavidyâ hinaus. Und das ist es, was in den erwähnten Erzählungen gefeiert wird.

Das geistige Schaffen und Ringen der Priester war zu einem höheren Wissen, zu einer Spekulation vorgedrungen, die in dem Gegensatze von Einheit und Vielheit, von Geist und Materie nach den letzten Gründen alles Seins suchte. Im Begriffe des Einen und Ewigen hatte sich ihr eine ganz neue Welt des Wissens erschlossen. An Stelle der liturgischen Mannigfaltigkeit der Götter war eine spekulative Einheit getreten, Brahman, das als absolute Seele in den individuellen Erscheinungen der Sinnenwelt wohnt. Das höchste Ziel des Menschen besteht in der Erkenntnis der absoluten Seele. Und diese Erkenntnis erschließt sich in der Brahmavidyâ. Wenn nun die Upanishads diese Wissenschaft in Bildern feiern, die den Eindruck wecken, als handle es sich um eine ganz neue, dem liturgischen Wissen weit überlegene Erkenntnis, so hat das seinen Grund in der Art, wie die Wissenschaft des absoluten Geistes die Schranken des spezifisch priesterlichen und liturgischen Wissens durchbricht, um allen Ständen und Klassen der Bevölkerung zugänglich zu werden. Während die Liturgie in der Karmavidyâ auf den engeren Kreis des priesterlichen Standes beschränkt bleibt, erhebt sich die Spekulation in der Brahmavidyâ über diese beengenden Schranken und zeigt ihre überlegene Macht dadurch, daß das von ihr entwickelte Ideal des religiösen Ringens und Strebens alle Stände durchdringt und erobert. Die Spekulation unterwirft sich selbst die im Stande der Kshatriyas verkörperte Macht des Schwertes. Mit der emporblühenden Spekulation zieht ein ganz neues Leben in alle Schichten der Bevölkerung ein. Lebhafte Teilnahme an der Spekulation erwacht in den Kreisen der grundherrlichen Adelsgeschlechter. Und ein Bild dieser Teilnahme spiegeln uns die Denkmäler der Opfermystik in den Scenen wider,

welche die Könige im geistigen Ringen mit den Brahmanen schildern. In der Gestalt des Kshatriya als des Lehrers der Brahmanen kommt der mächtige Aufschwung, den das spekulative Leben genommen, kommt der Umschwung, den die Âtmavidyâ im geistigen Leben des Volkes hervorgerufen, greifbar zum Ausdruck. Das Interesse an der Wissenschaft des absoluten Geistes hat den Adel in seiner Gesamtheit so mächtig erfaßt, daß Kshatriyas es wagen dürfen, mit den Brahmanen den Kampf aufzunehmen, ja als Lehrer der Brahmanen zu erscheinen. Aber darum bilden Priestertum und Adel keinen Gegensatz. Das Wissen, welches den Brahmanen als dem priesterlichen Stande eigentümlich ist, die Karmavidyâ als liturgisches Wissen, ist immer der eigentümliche und ausschließliche Besitz der Brahmanen geblieben. Anders verhält es sich mit der Spekulation.

Die in der Brahmavidyâ sich entfaltende Spekulation trug ihrem Wesen nach den Charakter eines allgemeineren, durch keine praktischen Zwecke eingeschränkten Wissens. Sie bezeichnete den Höhepunkt des geistigen Schaffens, und so bildete sie das Ziel, dem sich das Interesse aller höheren Gesellschaftsgruppen in dem Maße zuwandte, als in jenen Schichten die lebendige Teilnahme am geistigen Leben der Nation wuchs und erstarkte. Die erste Phase dieser wachsenden Teilnahme erscheint im Zeitalter der Opfermystik, wie es sich in den Urkunden der Brâhmanas und Upanishads widerspiegelt. Nicht dem Umstande also, daß die Lehre vom „Selbst" „in Opposition zu dem brahmanischen Ritualwesen von den Kshatriyas gepflegt und fortentwickelt" worden, ist es zuzuschreiben, daß Könige als Herolde dieser Wissenschaft erscheinen, sondern einzig und allein dem mächtigen Einflusse und umfassenderen Charakter, den die Brahmavidyâ im Gegensatze zur Karmavidyâ besaß. In den Erzählungen spricht sich das triumphierende Bewußtsein aus, daß vom Mittelpunkte des geistigen Lebens der Nation eine Erkenntnis sich ausbreitete, die ganz ungeahnte Sphären des Wissens allen Ständen und Klassen erschloß. Aber die Erkenntnis als solche wurzelt mit allen Fasern so tief im Boden des brahmanischen Kultus, sie zeigt in ihren spekulativen Sätzen so enge Beziehungen „zu den ein festes System schulmäßiger Tradition besitzenden Brahmanen", daß eine Fortentwicklung „unter Ausschluß der Brahmanen" allen Thatsachen schroff widerstreitet. Man mag diese Spekulation eine geistige Revolution im Leben Indiens nennen. Sie ist es, insofern sie das Denken und Suchen des Volkes weit über die Liturgie und die liturgische Wissenschaft der Karmavidyâ hinausführte zu höheren und freieren Regionen, aber nicht um eine „Opposition

gegen den brahmanischen Zeremonialkultus" zu wecken, sondern um die Karmavidyâ zur Vorstufe eines höheren, in der Brahmavidyâ gipfelnden Wissens zu machen, das allen zugänglich wird.

### II. Die Evolutionshypothese.

Sowenig die Brahmavidyâ jemals in Opposition zur Karmavidyâ *gestanden*, ebensowenig ist die Spekulation aus der Reaktion gegen die Liturgie *entstanden*. Das spekulative Element der Brahmavidyâ ging aus dem liturgischen Element der Karmavidyâ so unmittelbar hervor, daß der im Einheitsgedanken gipfelnde Vorstellungskreis uns nur verständlich wird im Zusammenhang mit dem Ausbau des Opferwesens. Mit einer unerbittlichen Konsequenz drängt der Entwicklungsprozeß in der einmal eingeschlagenen Richtung voran. Am Anfang der Entwicklung steht das Brahman als Werkopfer, am Ende der Entwicklung als Wissensopfer. An Stelle des Karmayajna oder „Werkopfers" tritt „das durch die Erkenntnis zu bewirkende Opfer" (jnânayajna). Es heißt: „Trefflicher als das aus materiellen Gaben bestehende Opfer (dravyamaya) ist das Opfer der Erkenntnis." „Jede Form des Werkopfers wird durch das Wissensopfer übertroffen." „Durch das Opfer des Wissens allein wird das Eine und Absolute gewonnen." In dem Werkopfer und Wissensopfer werden das liturgische und spekulative Wissen nicht als Gegensätze, sondern als das niedere und höhere Wissen von *der Opfermystik*[1] *selbst* einander gegenübergestellt. Das Brâhmana wirft die Frage auf: Wer ist der Vorzüglichere, der Âtmayâjin oder der Devayâjin? Die Antwort lautet: „Höher steht der Âtmayâjin." Was Devayâjin bedeutet, ergiebt sich aus der Etymologie. Es bezeichnet jenen, der den Göttern Opfer darbringt; und unter den *Deva*, welche den Gegenstand der Verehrung bilden, kann nichts anderes verstanden werden als die Vielheit der individuellen Göttergestalten, denen das Opfer dargebracht wird und auf welche sich das Karman, „Werk", bezieht. Dem Devayâjin wird nun der Âtmayâjin gegenübergestellt. Âtmayâjin ist nach Analogie des Devayâjin gebildet und kann nur bedeuten: „der den *Âtman* durch Opfer verehrt". Âtman ist das eine absolute Sein und Wesen aller Dinge; das Opfer aber, durch welches das absolute Göttliche im Gegensatz zur Göttervielheit, Âtman im Gegensatz zu den Deva verehrt wird, ist nicht das materielle, in Karman,

[1] Çat. Brâhm. XI, 2, 6, 13. Vgl. *Muir*, O. S. T. V, 318.

„Werk", dargebrachte liturgische Opfer, sondern das geistige, mittels des „Wissens", der Vidyâ vollzogene Opfer. Wie daher Deva und Karman, so gehören Âtman und Vidyâ aufs engste zusammen, und der liturgischen Göttervielheit steht die spekulative Einheit des absoluten Seins gegenüber.

Es ist nun von ganz besonderem Interesse, wie der an die Göttervielheit gerichteten Opferliturgie die Erkenntnis des absoluten Seins ebenfalls als ein Opfer an die Seite gestellt wird, so daß sich zweierlei Opfer ergeben: ein reales, das „Werkopfer", und ein ideales, das „Wissensopfer", Karmayajna und Vidyâyajna, und zwar steht das Wissensopfer über dem Werkopfer. Wie nahe aber dieses „Wissensopfer" dem klassischen Ideal von der erlösenden Macht des Wissens gekommen ist, bezeugt die Art, in welcher der Âtmayâjin als der „höhere" gepriesen wird. Nur das Opfer an Âtman, so wird ausgeführt, bewirkt, daß „der Mensch von seinem vergänglichen Dasein und der Sünde so vollständig befreit wird (martyât çarîrât pâpmano nirmucchyate), wie die Schlange von der Haut, die sie abwirft". Dem Wissen des „Selbst" wird also schlechthin erlösende Kraft beigelegt. „Wer aber bloß das Werkopfer vollzieht, gleicht nur dem Niedern, der dem Höherstehenden den Tribut darbringt"; d. h. zwischen dem Devayâjin und den Deva besteht nur ein Unterschied des Ranges und Grades; die „Götter" teilen mit dem Opferer dieselbe geschaffene, vom höchsten Geiste abhängige Natur eines wandelbaren Seins, während Âtman das eine geistige, unwandelbare Sein ist. Und so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Âtmayâjin hier bereits dasselbe bedeutet, was der Ausdruck später im zwölften Buche des Manu bezeichnet. Vers 91 bildet geradezu eine Umschreibung des Sinnes von „Opferer an das Selbst". „Wer dem Selbst opfert (âtmayâjî), indem er das eine absolute Sein in allen Dingen und alle Dinge in dem einen, absoluten Sein erkennt, der gelangt zur höchsten Stufe der Freiheit und Unabhängigkeit." Nicht um ein materielles Opfer handelt es sich, sondern um das ideale Opfer mittels der Erkenntnis, durch die sich der Mensch ganz in das eine höchste Sein versenkt und in ihm aufgeht. Daß sich der Âtmayâjin auf dieses höchste und absolute Sein im Gegensatz zur Göttervielheit bezieht, die den Gegenstand der Liturgie bildet, bezeugt die Beschreibung, welche vom „Selbst" an anderer Stelle gegeben wird. Das „Selbst" heißt da „das Endziel des All" (sarvasya antam); es ist „frei von aller Begierde; kein Verlangen quält es, weil es alles Begehrenswerte besitzt". Weiterhin wird gesagt, daß man nur vermittelst der Erkenntnis (vidyayâ) zu jener Stätte gelangt, wo alle

Begierde entschwunden ist". „Weder Gaben noch Bußübungen führen dorthin"; d. h. alles Karman ist nutzlos; nur das „Wissen" führt zum höchsten Endziel (evam vidâm ha eva sa lokah).

Je mehr nun die Betrachtung über die Opfersymbolik der Liturgie hinausschritt, um nach einem tieferen Sinn zu suchen, desto selbständiger wurde sie ihr gegenüber. Konzentrierte sich ursprünglich alle Forschung um das Opfer, so daß es nur ein Wissen, das Wissen vom Opfer gab, so beginnt nunmehr eine Scheidung einzutreten, welche das Wissen in ein praktisches und ein spekulatives Wissen trennt, in eine Erkenntnis, deren Aufgabe es ist, den Gang des Opfers in allen seinen Teilen, d. h. die Liturgie, von der die Wirksamkeit des Opfers abhängt, genau zu erfassen, und in eine Erkenntnis, die ihren Mittelpunkt in dem spekulativen Brahman, in dem einen und göttlichen Sein hat. Dieses spekulative Wissen nun, das sich allmählich von dem liturgischen Wissen abtrennte, um das Brahman als das absolute Sein und Wesen aller Dinge, als „Selbst" im Gegensatz zum liturgischen Brahman, das im Karman oder Opfer enthalten ist, darzustellen, wurde als Wissen vom göttlichen Geiste Upanishad genannt.

„Geheimnisvoll" ist die Upanishad, nicht weil ihr Inhalt unbedingt geheim gehalten wird, sondern weil sie das im äußeren Kultus des Opfers verborgene Sein, das geheime Wesen aller Dinge, das eine und absolute Brahman erschließt. Man halte mir nicht entgegen, daß die Wissenschaft vom höchsten Geiste „Geheimlehre" (rahasyam) genannt wird. Daß die Brahmavidyâ keine geheime, „unter Ausschluß der Öffentlichkeit" gehütete und gepflegte Lehre war, beweist wohl keine Thatsache einleuchtender, als der Umstand, daß die Wissenschaft vom „Selbst" schon seit dem 9. Jahrhundert v. Chr. zu dem Unterrichte gehört, der den Söhnen des Adels von den Brahmanen erteilt wird. Zu den Lehrgegenständen, welche der älteste Rechts- und Königsspiegel, das aphoristische Lehrbuch des Gautama, aufführt, gehört bereits die Brahmavidyâ. Wie wäre es möglich gewesen, daß das Studium der Einheitslehre zu einem für die Gesamtheit des Adels bestimmten Unterrichtsgegenstand innerhalb der Rechtsbücher wurde, wenn die Brahmavidyâ ihrer Natur nach eine geheime, nur Eingeweihten zugängliche Lehre enthalten hätte? Vor allem aber zeigen uns die Denkmäler der Opfermystik in der Art, wie sie uns die philosophischen Wettkämpfe an den Königshöfen schildern, daß von einer Geheimlehre keine Rede sein kann. Denn diese Kämpfe werden in breiter Öffentlichkeit vor Adel und

Priesterstand und zwischen Gliedern beider Stände ausgefochten. Im Mittelpunkte der Wettkämpfe aber steht die Lehre vom höchsten Geiste. Es muß also der Ausdruck Rahasyam als „geheime Lehre" in einem ganz andern Sinne gefaßt werden. Rahasyam wird das Wissen vom „Selbst" genannt, weil es eine besondere, von der Masse des in der Karmavidyâ aufgespeicherten liturgischen Wissens getrennte Wissenschaft darstellt. Die Karmavidyâ mit allen ihren verschiedenen Zweigen bildet das große Lehrpensum, das sich der brahmanische Schüler aneignen muß, um befähigt zu sein, die Liturgie des Opfers auszuführen. So ist sie die Basis, auf der der gesamte *priesterliche* Unterricht ruht. Die Brahmavidyâ hingegen bezieht sich nicht auf das Opferpriestertum; ihr Ziel ist ein spekulatives. Und insofern sie ein höheres Ziel verfolgt, das in der Liturgie des Opferpriesters nicht eingeschlossen ist, sondern auf anderem, d. h. auf spekulativem Wege erreicht wird, bildet sie ein von allen übrigen liturgischen Wissenszweigen getrenntes und für sich bestehendes Wissen. In diesem Sinne heißt sie Rahasyam, „Geheimlehre". Geheim ist sie nur, insofern sie nicht einen Teil des gemeinen, von *allen* Opferpriestern zu erwerbenden praktischen und liturgischen Wissens darstellt. Nicht im Anschluß an das Opferritual wird sie erlernt, im Hause und in der Familie des geistlichen Lehrers, sondern in der Stille und Einsamkeit des Waldlebens wird sie erworben und geübt. Daher heißen die litterarischen Urkunden, die uns das Wissen vom „Selbst" aufbewahren, Âranyaka, „Waldbücher". Die „Waldbücher" entwickeln in bestimmten Formeln oder Upanishads die Lehre vom absoluten Geiste, so daß sie den spekulativen Abschluß der liturgischen Brâhmana bilden. Diese Upanishads sind aber weder „ganz kurze" noch auch ausschließlich „dem Eingeweihten verständliche Worte oder Formeln". Wohl werden allerlei geheimnisvolle Deutungen und Allegorien gegeben. Der Wortbedeutung wird ein tieferer Sinn untergelegt. Überall werden die Beziehungen zwischen dem Wort und der Welt der Erscheinungen erörtert. Aber das geschieht in einer Sprache und Ausdrucksweise, welche wesentlich denselben Charakter wahrt, den die Sprache der vorausgehenden Brâhmana besitzt. Es ist die Sprache der älteren unter dem Einfluß der Opfermystik stehenden Spekulation. Inhalt und Sprache gehören enge zusammen und scheiden die „Waldbücher" und älteren Upanishads scharf von einer späteren Gruppe philosophischer Produkte, die zwar ebenfalls den Namen Upanishad tragen, aber einer ganz verschiedenen Epoche entstammen, die durch eine breite Kluft von dem Zeitalter der Opfermystik getrennt ist.

Wohl bewegt sich in beiden Gruppen der Vorstellungskreis um den absoluten Geist in der Einheit und Einzigkeit seines Wesens. Aber die Art, in der die Einzigkeit des absoluten Seins und die Wesensgleichheit von göttlichem und menschlichem Sein vorgeführt wird, ist eine andere.

Im Kreise der Opfermystik ringt die Spekulation nach der methodischen Durchdringung der Begriffswelt. Die andere Gruppe der Upanishads setzt bereits den methodischen Ausbau der Spekulation in dem auf logischer Untersuchung gegründeten System der Wissenschaft des Brahman voraus. So sind unter dem Namen Upanishad philosophische Untersuchungen zusammengefaßt, die aus ganz verschiedenen Zeitaltern spekulativer Entwicklung hervorgegangen sind. Wenn auch beide Gruppen denselben Einheitsgedanken in den zwei grundlegenden Sätzen behandeln, daß das göttliche Sein ein einziges Sein ist, und daß göttliches und menschliches Sein wesensgleich sind, so müssen doch beide Gruppen scharf getrennt werden, sobald es sich um die Genesis und Fortentwicklung des Einheitsgedankens handelt[1].

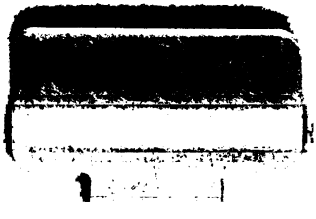
[1] Hier liegt der verhängnisvolle Fehler der von Deussen entworfenen „Geschichte der indischen Philosophie", wenn sie es unternimmt, die Philosophie der Upanishads zu schildern. Deussen hält die in den Upanishads entwickelte Lehre von der Einheit des göttlichen Seins für wesentlich identisch mit dem klassischen Vedânta, wie es von Çankara entwickelt wird. Der zweite Teil der „Geschichte der Philosophie" wird dementsprechend ausgefüllt durch „die Philosophie der Upanishads". Das „System der Upanishads" wird behandelt als: I. „Lehre vom Brahman", II. „Lehre von der Welt", III. „Lehre von der Seele", IV. „Lehre von der Seelenwanderung und Erlösung". Zwischen II und III, die „Lehre von der Welt" und die „Lehre von der Seele", schiebt nun Deussen die „Genesis des Sâmkhya". Er begründet dies damit, „daß die Sâmkhya-Lehre in allen ihren Bestandteilen aus dem Vedânta der Upanishads erwachsen". Wenn die Sâmkhya-Lehre nun wirklich ein Produkt des Vedânta der Upanishads wäre „als eine extreme Durchführung der realistischen Tendenzen, deren Aufkommen und allmähliches Erstarken wir schon innerhalb der Upanishad-Lehre selbst in den pantheistischen, kosmogonistischen und theistischen Umformungen der ursprünglichen, idealistischen Grundanschauung verfolgt haben", dann gehörte die Sâmkhya-Lehre doch nicht zwischen das System, sondern an den Schluß. Als „Produkt" des Vedânta setzt Sâmkhya die Entwicklung des Vedânta-Systems voraus, und es wird als solches nur verständlich, wenn die ganze Entwicklung innerhalb des Vedânta im Auge behalten wird. Warum nun wird die „Genesis" des Sâmkhya unmittelbar vor der Seelenlehre des Vedânta eingeschoben? Was hat der Dualismus des einen mit dem Monismus des andern zu thun? Die Einfügung hat nur dann einen Sinn, wenn die unter III entwickelte Seelenlehre des Vedânta ohne die Prinzipienlehre des Sâmkhya unverständlich bleibt und die Genesis des Sâmkhya bereits voraussetzt. Denn wenn das Umgekehrte zuträfe, d. h. wenn die Seelenlehre des Sâmkhya die Seelenlehre des Vedânta zur

Der Inhalt der an zweiter Stelle genannten Upanishads beruht bereits auf der Grundlage der Sâmkhya-Philosophie. Die Einheitslehre, welche Kâthaka und Çvetâçvatara als Hauptvertreterinnen dieser Gruppe zur Darstellung bringen, setzt eine tiefgreifende Umgestaltung des spekulativen Denkens voraus, einen Umschwung und Aufschwung der Philosophie, der sich nicht auf dem Boden der Upanishads, sondern innerhalb einer ganz selbständigen Schule vollzog, die den Namen Sâmkhya führt. Sie ist identisch mit jenen Urkunden der Philosophie, welche uns in der Lehre vom einen absoluten Geiste und der einen schöpferischen Urmaterie, d. h.

---

Voraussetzung hätte, dann brauchte die Genesis des Sâmkhya wahrlich nicht vor die Seelenlehre des Vedânta gesetzt zu werden, um letztere verständlich zu machen. Das ist ebenso, wie wenn Deussen das System der Kantschen Philosophie entwickelte und dann zwischen die Kantsche Körper- und Seelenlehre plötzlich die Genesis der Philosophie Schopenhauers einschöbe. Der Leser könnte sich dieses plötzliche Erscheinen Schopenhauers nur durch die Annahme erklären, daß der nun folgende Teil des Kantschen Systems bereits die Genesis von „Welt als Wille und Vorstellung" zur Voraussetzung hat. Solange also Deussen Sâmkhya als ein Produkt des Vedânta der Upanishads betrachtet, folgt die Genesis des Sâmkhya der Entwicklung des Vedânta-Systems. Wenn die Genesis des Sâmkhya trotzdem eingeschoben wird, so zwingt dazu die Wahrnehmung, daß die Seelenlehre des Vedânta als System ohne die Prinzipienlehre des Sâmkhya unverständlich bleibt, daß namentlich der Organismus der empirischen Seele, wie er im Vedânta-System entwickelt wird, sich auf den stofflichen Prinzipien des Sâmkhya-Systems aufbaut. Ist das aber der Fall, dann gehört die Genesis des Sâmkhya nicht zwischen die „Weltlehre" und die „Seelenlehre" des Vedânta hinein; sie muß der ganzen Darstellung der Upanishad-Philosophie vorangestellt werden. Denn als „System" gehören die vier Teile, unter welchen Deussen den Idealismus der Upanishad-Philosophie darstellt, enge zusammen. Die Lehre von Brahman greift ebenso tief in die Lehre von der Seele wie in die Lehre von der Welt ein. Die Prinzipien sind derart ineinander verwoben, daß sie sich gegenseitig bedingen und zu einer geschlossenen Einheit sich ergänzen. Für keinen Teil gilt dies mehr als für die Lehre von der Seele. Die hier entwickelten Prinzipien vom höheren und niederen Erkenntnisvermögen, von den feinstofflichen und grobstofflichen Elementen, von den That- und Erkenntnisorganen und deren Beziehungen zu den Objekten oder Elementen, kurz der Inbegriff der Organe und Bestandteile, in welche der menschliche Mikrokosmos zerlegt wird, bildet die Grundlage ebensosehr für die Vedânta-Lehre von der Erlösung wie für die Vedânta-Lehre vom Brahman. Nun aber ist jene Upanishad-Philosophie, welche in den beiden klassischen Upanishad Chândogya und Brihad-Âranyaka dargestellt wird, um vieles älter als das Sâmkhya, mögen wir es in der epischen oder in der klassischen Form vergleichen. Keine Spur der „systematischen Aufzählung" (tattvasamkhyânam) findet sich. Folglich sind Upanishad-Philosophie und Vedânta-Philosophie nicht identisch. Die Vedânta-Philosophie setzt die methodische Zergliederung voraus, die Upanishad-Philosophie bahnt sie an.

[illegible] der dualistischen Lehre von Purusha und Prakriti, ein auf [illegible] [illegible] (Sankhya) System der Wissenschaft vom [illegible] [illegible] [illegible]. Diese Grundgedanken neben dem einzigen göttlichen Geiste als dem wahren und absoluten Wesen aller Dinge [illegible] der Begriff einer reinen sinnlichen [illegible] ab. Die beiden Gruppe [illegible] [illegible] sich in jener [illegible] Richtung, welche die [illegible] dem Namen Vedânta bekannte Schule der indischen Philosophie eingeschlagen hat. Innerhalb der litterarischen Denkmäler, welche Upanishad heißen, spiegelt sich also das Gesamtbild der [illegible] Entwickelung in [illegible] verschiedenen Theorien und Schulen wieder. Sowohl der Dualismus des Sankhya als in dem Monismus des Vedânta kommen nicht bloß widersprechende Ansichten, sondern [illegible] widerstreitende Schulen zur Geltung, während in der methodischen Gliederung und Ordnung der Prinzipien dieses Vedânta mit jenem Sankhyam identisch ist, das der absoluten Einheit und Einzigkeit des im Atman erkannten göttlichen Geistes eine Vielheit absoluter geistiger Wesen gegenüberstellt. Wie kommt es nun, daß beide Schulen, obschon sie in der Grundfrage: Giebt es nur ein einziges absolutes geistiges Wesen, oder giebt es viele absolute geistige Wesen? diametral sich entgegenstehen, — doch in der [illegible] Stoff- und Seelenlehre so enge übereinstimmen, daß sie ein einziges System zu bilden scheinen? Weder hat das Sankhyam das System der Stoff- und Seelenlehre dem Vedânta, noch umgekehrt das Vedânta dem Sankhyam die Prinzipien, auf die es sich stützt, entlehnt. Es bleibt nur ein Ausweg übrig in der Annahme, daß das klassische Sankhyam und Vedânta aus einem älteren System hervorgegangen sind, das die den beiden Schulen gemeinsamen Prinzipien der Seelenlehre methodisch ausgebildet hatte und dadurch der Ausgangspunkt für alle späteren Schulen wurde. Dieses System ist das in der zweiten Gruppe der Upanishads bezeugte Sankhyam. Es entwickelt den Gegensatz eines absoluten göttlichen Geistes und einer realen, [illegible] Urmaterie auf der Basis jener systematischen Zergliederung der geistigen Prinzipien, in der sich das klassische Sankhyam und das Vedânta begegnen. Hier also ruht der Grundbau, auf dem sich die Speculation des Einheitsgedankens, nachdem sie in der Prinzipienlehre eine feste systematische Gestalt gewonnen hatte, weiterbildete und nach verschiedenen, zum Teil ganz entgegengesetzten Richtungen sich abzweigte.

Die Prinzipienlehre erscheint in der Kathaka Upanishad als „die aus [illegible] Versenkung hervorgehende Wissenschaft vom absoluten

YC 99081